شاهه سچل ۽ خليفو قاسم

محمد حسين ڪاشف



ثقافت کاتو حڪومت سنڌ

شاهه ۽ سچل
۽ خليفو قاسم

ليکڪ

محمد حسين 'ڪاشف'



ثقافت کاتو حڪومت سنڌ

2012

ڪتاب : شاهه، سچل ۽ خليفو نبي بخش قاسم
ليکڪ: محمد حسين 'ڪاشف'
ڇاپو : پهريون 2012
تعداد : هڪ هزار ڪاپيون
ڪمپوزنگ: سارنگ ابڙو، اقبال ابڙو
ڪمپيوٽر لي آئوٽ: ظفر آفتاب
ڇپيندڙ : عريبه پبليڪيشنس، ڪراچي.
0300-2152634
ڇپائيندڙ : ثقافت کاتو حڪومت سنڌ
قيمت : 200 روپيا

Title of Book : Shah, Sachal and Khalifo Qasim
Writer : Muhammad Hussain Kashif
Edition : First 2012
Quantity : One Thousand
Composing : Sarang Abro/Iqbal Abro
Computer Lay Out : Zafar Aftab
Printed by : Areeba Publications, Karachi
Published by : Culture Department,
Government of Sindh
Price : Rs 200/-

نوٽ: هي ڪتاب، ڪلچر ڪتاب گهر، ويجهو ايم. پي. اي هاسٽل،
سر غلام حسين هدايت الله روڊ تي وڪري لاءِ موجود آهي.
فون: 99206144، 021-99206073

انتساب

پنهنجي هن علمي ۽ فڪري ڪاوش کي منسوب ٿو ڪريان

سنڌ ڄائي

"شهيد راڻي محترمہ بينظير ڀٽو صاحبہ"

جي نالي سان

جنهن جو ريٽو رت!

سرخ گلاب جيان تاريخ جي صفحن تي رهندي

دنيا تائين امن ۽ آزاديءَ جي علامت رهندو.

محمد حسين 'ڪاشف'

فهرست

پبلشر نوٽ

ثقافت کاتو حکومت سنڌ، هر سال حضرت شاهه عبداللطيف ڀٽائيءَ جي عرس جي موقعي تي ڪيترائي ڪتاب منظر عام تي آڻيندو رهيو آهي، جيڪي خاص طور تي شاهه سائينءَ جي فڪري پهلوئن تي تيل تحقيق تي مشتمل هوندا آهن. هن سال پڻ اهڙي ئي نوعيت جي ڪجهه ڪتابن سان گڏ هي ڪتاب ”شاهه، سچل ۽ خليفو قاسم“ جي نالي سان به شامل آهي، جيڪو سنڌ جي ناليواري ليکڪ، دانشور ۽ محقق محمد حسين ”ڪاشف“ جو لکيل آهي. هن ڪتاب جي خصوصيت هڪ ئي وقت سنڌ جي ٽن صوفي بزرگ هستين جي ڪلام تي ڪيل تحقيق آهي.

ڪاتي جي وزير محترمه سسئي پليجو ڪتاب جي منفرد حيثيت کي سامهون رکندي، ان جي اشاعت ۾ خصوصي دلچسپي ظاهر ڪئي. هن کان اڳ به سنڌ جي هن مجيل محقق طرفان شاهه سائينءَ تي تيل تحقيقي ڪم کي پڻ ڪاتي پاران شايع ڪرائي منظرعام تي آندو ويو آهي.

ڪتاب جي افاديت کي سامهون رکندي، ثقافت کاتي حڪومت سنڌ، شاهه سائينءَ جي 268 هين عرس جي موقعي تي هن ڪتاب جي اشاعت هيٺ آڻڻ جو فيصلو ڪيو. وقت سر ڪتاب کي منظرعام تي آڻڻ

لاءِ ڪاتي جي ڊائريڪٽر جنرل محمد رمضان اعوان ۽ ڊائريڪٽر ڊاڪٽر محمد علي مانجهيءَ نهايت ئي اورچائيءَ سان ڪتاب جي اشاعت کي تڪميل تائين پهچايو.

جيئن تہ هي ڪتاب ٽن صوفي بزرگن جي فڪري مُحرڪن، ماحول ۽ حالتن کي نظر ۾ رکندي، سندن دورن جي صورت حال ۽ سندن شاعريءَ تي ان جي اثرن جا عڪس پيش ڪري ٿو. ان لحاظ کان آئون سمجهان ٿو تہ پڙهندڙن لاءِ هي ڪتاب انهن دورن جي سماجي، معاشي ۽ ادبي حالتن کي سمجهڻ لاءِ نهايت ئي لاياڻتو ثابت ٿيندو. ثقافت کاتو هن ڪتاب کي منظرعام تي آڻي نهايت ئي سرهائي محسوس ڪري ٿو.

عبدالعزيز عقيلي

سيڪريٽري

ثقافت کاتو، حڪومت سنڌ

مهاڳ

واديءَ سنڌ ۾ تاريخي طور تي راءِ گهراڻي جي دور ۾ ”ٻڌ ڌرم“ جو اوج مليل هو. راءِ گهراڻي واري دور کان ٿورو پهريان، ”مهين جو دڙو“ جي تباهي کان پوءِ جو عرصو هن واديءَ ۾ هندومت موجود هو. جنهن کي ”ويدڪ دؤر“ چيو وڃي ٿو. پر مهين جي دڙي جي ماڻهن جو فڪر ۽ فلسفو ڪهڙو هو، جيڪو هن عظيم تهذيبي ورثي جي ٻولي نه پڙهجڻ جي صورت ۾ اڄ تائين راز بڻيل آهي. سواءِ تاريخدانن جي ظن ۽ قياس جي ڪو مثبت نظريو هن خطي بابت سامهون اچي نه سگهيو آهي. جنهن مان ان دور جي منظم فڪري سلسلي جو پتو پئجي سگهي. جيئن اسان کي يوناني فلسفو، ايراني فڪر ۾ زرتشت، ماني ۽ مزدڪ جا خيال يا چيني ڏاهي ڪنفيوش جا ويچار يا گوتم ٻڌ ۽ سوامي مهاوير جي تعليم جا چارواڪ ۽ مارڻ ڪندڙ جا ويچار نظر اچن ٿا. اهڙيءَ طرح سان واديءِ سنڌ ۾ ڪنهن به فڪري تحريڪ وجود نه ورتو، جنهن کي واديءَ سنڌ جي فلسفي سان تعبير ڪري سگهجي. بجاءِ ان جي مٿين فڪري لاڙن ۽ روين ۽ بعد ۾ مسلم دور جي فڪري روين هتان جي ماڻهن کي ذهني طور تي متاثر پئي ڪيو آهي.

راءِ گهراڻي جي خاتمي بعد ”چچ“ جيڪو خود برهمڻ هو، حڪومت کي حاصل ڪيو. جنهن جي حڪومت سنڌ اندر فڪري ٽڪراءِ

واري محسوس ٿئي ٿي. ڇاڪاڻ ته ”چچ“ سنڌ جي ماڻھوءَ سان جيڪي عقوبتون ڪيون. اهي تاريخ جي صفحن جي زينت آھن. جنھن ۾ ھنن کي ٻي ھٿيار ڪيو ويو. ڪاٺ جي ترار رکڻ جو حڪم ڏنو ويو. ڪين ڪارو ڪپڙو پاتڻو ھو. گھوڙي تي ھني جي بنا سوار ٿيڻو ھو. ڪتي کي پاڻ سان رکڻو ھو ۽ بيگر ڏيڻي ھئي وغيره.

ھنن سان ڇاڇا نه ڪيو ويو. انجو بنيادي ڪارڻ ٺورائي جي گھٽائي تي حڪومت ڪرڻ ۽ انھن جو ٻڌمت سان وابستگي معلوم ٿئي ٿو. ائين محسوس ٿئي ٿو ته برھمڻ گھراڻي ويدڪ دور کي ھن وادي ۾ رائج ڪرڻ جي وري ڪوشش پئي ڪئي سندن مٿيان رويه انھي جا غماز آھن.

عربن جي سنڌ فتح ڪرڻ بعد ھن خطي ۾ ڪافي تبديلي آئي، اسلام جي سچائي ۽ سادات واري تعليم سبب اسلام کي وڏيڪ فروغ مليو. سنڌ جي ماڻھن جا عرب ملڪن سان لاڳاپا وڌيا. دين جي تعليم سبب زبان ۽ ڪلچر جي روين تي اثر پيو. ديني تعليم لاءِ مدرسا ۽ خانقاھون ٺھيون. ڪيترا سنڌي محدث، فقيه ۽ عالم پيدا ٿيا. جن پنھنجي علميت کي عرب تائين مڃائي داد حاصل ڪيو. انھي فڪري ميلان ۽ ميلاپ جي صورتحال سان تصوف ھڪ نئين ريز آفرينيءَ سان واديءَ سنڌ ۾ جلوه گر ٿيو. جنھن ”ابو علي سنڌي“ جھڙا رج صوفي پيدا ڪيا. جن جي ”بايزيد بسطامي“ جھڙي نالي واري صوفيءَ سان صحبت رھي، ان کي متاثر ڪيو. تصوف جي فڪري تاريخ جو جڏھين اڀياس ڪجي ٿو ته تصوف ھڪ فڪر جي صورت سان گڏ ھڪ تحريڪ جي صورت ۾ سنڌ اندر نھايت شاندار نموني ۾ اُسريو ۽ جاءِ والاري جنھن سماج اندر مذھبي ڪٽر پڻي واري رجحان کي ڪافي حد تائين متاثر ڪيو. سنڌس انسان دوستي واري اعليٰ تعليم سبب درويشن جون

درگاهون ۽ خانقاهون، ساڌن جا مٺ ۽ مڙهيون، ٽڪاڻا ۽ اوتارا بنا پيد جي سيني لاءِ عزت جوڳا روح جي تسڪين جو ذريعو هئا. هن فڪر هتان جي سچاڻ ۽ حساس ماڻهن کي متاثر ڪيو، جن انهي فڪر جي پيرهن ۾ قومي بقاءَ جو پڻ درس ڏنو. وٽن نفس اماره جي قوت کي قابو پائڻ ۽ پاڻ سڃاڻڻ جي سکيا تي زور رهيو، تصوف جي تعليم ۽ فڪر کي ڪن حالتن ۾ زندگي کان فراريت ۽ قنوطيت وارو فلسفو تصور ڪيو ويجي ٿو. حالانڪ ائين نہ آهي. صوفي طبقو ڪڏهين بہ سماجي زندگيءَ کان ڪٽيل نہ رهيو آهي. هنن جو انفرادي توڙي اجتماعي طور تي تعلق ذڪر فڪر ۾ زهد ۽ عبادت جي باوجود ماڻهن سان رهيو آهي. صوفين جي خانقاهن جي حيثيت انفرادي يا شخصي نہ هئي پر اتي ذڪر فڪر وارن طالبن جا ميڙا هوندا هئا، معنيٰ تہ اهي جهڙاڪر اجتماعي مرڪز هئا. جتي تزڪيہ نفس ۽ تزڪيہ قلب تي زور ڏنو ويندو هو. اهو عمل جتي انفرادي نظر اچي ٿو، اتي ان جي اجتماعي حيثيت جي پڻ صورت آهي. ان وقت جي سماجي تناظر ۾ معروضات جي بنياد تي نفس امارا تي قابو پائڻ واري خيال کي وسيع ڪيو ويجي ۽ اجتماعي زندگي جي تزڪيہ جي صورت ۾ ورتو ويجي تہ انهي خيال جي اشاريت کي سماج جي اندر سرڪشي ڪندڙ طبقي سان پڻ لاڳو ڪري سگهجي ٿو. ڪن صوفين آڏو ائين نہ بہ هجي پر ڏسجي ٿو تہ هنن مجموعي طور تي انساني غرور، تڪبر ۽ ان جي لوڀ کي پنهنجي تعليم ۾ نِنديو آهي ۽ انهن عنصرن کان آجائي جي تلقين ڪيل آهي. تڪبر ۽ غرور فرد جو هجي يا زندگيءَ جي ڪنهن بہ طبقي جو اهو جتي فرد لاءِ نقصان ڪار آهي، اتي اهو اجتماعي زندگيءَ ۾ سماج لاءِ بہ ڪو فائدي وارو نہ آهي. بجاءِ ان جي اهو هر طرح سان هاڃيڪار آهي، جنهن مان ڪا سڦلتا پيدا ڪا نہ ٿي ٿئي.

تصوف جو سنڌي ماڻهوءَ جي ذهني ۽ عملي تربيت ۾ وڏو
ڪردار رهيو آهي ۽ ان جو قومي وجود ۽ بقا لاءِ انهيءَ فڪر جي تعليم
هن لاءِ وڏو سهارو رهي. عام زندگيءَ ۾ ڏاڍاين ۽ ظلم ۽ جبر جي خلاف
اعلانيہ جنگ کان صوفي مت واري طبقي هميشہ پاڻ کي پري رکڻ جي
ڪوشش ڪئي آهي. جڏهن سر تي ڪا بلا بنا وجھہ جي چڙهي آئي تہ ان
کي هٽ آڏو ڏئيڻ صوفين فرض سمجهيو آهي. جيئن صوفي شاهہ
عنايت شهيد جي سلسلي سان اسان کي نظر اچي ٿو. ان کان اڳ "ميان
وال تحريڪ" سنڌ ۾ خاشو ڪردار ادا ڪيو. ميان آدم شاهہ ڪلهوڙي
جي سرپرستيءَ ۾ ميان وال تحريڪ وڏو زور ورتو ۽ هڪ تحريڪ جي
صورت اختيار ڪئي، جنهن مغل حڪمرانن ۾ شڪوڪ شبها پيدا ڪيا
۽ ميان آدم شاهہ کي شهيد ڪيو ويو. اهڙي ريت سندس پويان ميان
نصير محمد ۽ دين محمد پڻ شهيد ڪيا ويا. تاريخ جي ستم ظريفي اها
جو انهن جي پوين ميان يار محمد ۽ نور محمد وغيره ميان وال تحريڪ
جي اصولن کي ترڪ ڪري حوس ملڪ گيري کي اختيار ڪيو ۽ سنڌ
ڌرتي کي ڌارين کي ٺيڪي تي ڏيئي حڪمرانيون ڪيون. ان کان اڳ
سمن جي دور ۾ اسان کي مخدوم بلاول شهيد جو ڪردار نظر اچي ٿو.
جنهن هن ڌرتي تي ڌارين جي قبضي خلاف پاڻ پتوڙيو ۽ انهي مهم جو
ئي عملي توڙي علمي طورتي مقابلو ڪيو ۽ سنڌي ماڻهوءَ کي پنهنجي
قوجي تشخص جي بقاءَ ۽ ڌرتي جي بچاءَ جو احساس ڏياريو. ڌارئين
طاقت جي آڏو ڪنڌ جهڪائڻ کان گهاٽي ۾ پيڙجڻ کي ترجيح ڏني ۽
ڌرتي تان جانثاري جو نہ وسرندڙ مثال تاريخ ۾ قائم ڪيو. سندن ڪردار
تاريخ جي هر دور ۾ قوميت جو نشان ۽ آزادي جي علامت آهي. غور
ڪبو تہ اهي سيئي بزرگ صوفي فڪر جا پوئلڳ، پرچارڪ ۽ پتيرائو
هئا. عام زندگيءَ ۾ سندن مقبوليت جو اهو ئي سبب هو. هنن کي

پنهنجي ڌرتي ۽ ماڻهن سان پيار هو انهن جي بقا ۽ بچاءَ کين عزيز هو.
سنڌ ڌرتي اها سيتل ۽ سڦل سيمر آهي جنهن ۾ صوفين جي صدا ۽ جهونجارن جي جهان جو پڙلاءُ هميشہ گونجندو رهيو آهي، جن پنهنجي صدا جي ادا سان مئل دلين کي جياريو ۽ پنهنجي ريتي رت سان ريج ڏيئي پئي سرخرو ڪيو آهي تہ جئين قوميت ۽ آزاديءَ جو سلو سدائين سائو رهي. سنڌ جي ڪا اهڙي ڪنڊ ۽ جوءِ ڪا نہ آهي جتي صوفي مت جي مشعل روشن نہ هجي، وستين واهڻن ۾ انهي ٻراءُ جا ٻول ٻڌڻ ۾ ايندا هئا. جيڪي مئل دلين کي پيا جياريندا هئا. حق جي صدا هر حق تي حاوي هوندي هئي. شاهہ، سچل ۽ خليفو قاسم سنڌي ٻولي ۽ فڪر جا اهڙا ترجمان ۽ اهڃاڻ آهن، جن جو ڪلام فڪري ۽ معنوي حيثيت سان سنڌ ڌرتي ۽ انجي ماڻهوءَ جي مزاج جي پوري نمائندگي ڪري ٿو. سنڌي ادب ۽ تاريخ ۾ انهن مهان ۽ سرمرڙ شاعرن جي پنهنجي، پنهنجي فڪري ۽ فني حيثيت آهي. هر شاعر جو پنهنجو رنگ ۽ شاعرانہ انگ ۽ انداز بيان آهي، شاعري جي انهن ساڳين قدرن جذبن، لاڙن ۽ روين ۽ محرڪات کي هر شاعر پنهنجي مشاهدي، سماجي مطالعي، قلبي واردات، تجربي ۽ معروضي حالات جي پس منظر سان پنهنجي شعري التباس ۾ بيان ڪيو آهي. صوري توڙي معنوي حيثيت سان هر ڪنهن جو پنهنجو پنهنجو مقام آهي پر ڌرتيءَ سان محبت ۽ صوفيانہ خيال مختلف زواين سان سيني وٽ ساڳئي تصور ۾ ملن ٿا. سندن شاعري فني ۽ فڪري لحاظ کان اڄ بہ پنهنجي هڪ حيثيت ۽ اعليٰ مقام وارو درجو رکي ٿي. چاڪاڻ تہ هنن اهو وڪر ونڌيو ۽ وهايو آهي. جيڪو پئي پراڻو نہ ٿيڻو آهي، اڄ بہ ان ۾ اها نواڻ ۽ فهم ۽ فڪر جي اهائي اونهائي ۽ خيالَ جي گهرائي ۽ معنيٰ جو حسن ۽ هڳاءُ آهي.
ماضي جي اها شاعري پنهنجي اندر اهڙا تہ مضبوط قدر ۽ ماڻ

رکي ٿي. جن کي پنھنجي روين جي خيال کان جيکي انھن پنھنجي شاعري ۾ اختيار ڪيا آهن ۽ انھن مثالن جي حوالي سان جن جي اوٽ ۾ هنن عظيم شاعرن جيکي ڪجھ پيش ڪيو آهي، اهو علم ۽ ڄاڻ جو وڏو سرمايو آهي، اهو اسان جي دور نہ پر تاريخ جي هر انھيءَ دور سان ٺھڪي اچي ٿو. جنھن ۾ جڏهين بہ اهڙا حالات پيدا ٿين ٿا ۽ اهو مواد ۽ فڪر ماڻھوءَ جي عملي ۽ علمي رهبري ڪري ٿو ۽ ان جي جذبن سان پنھنجي تعلق کي اجاگر ڪري ٿو. اها انھن جي عظمت جي خوبي ۽ خاصيت آهي، اهو علمي ۽ فڪري مواد اسان لاءِ سنڌي ادب ۽ تاريخ لاءِ عظيم سرمايو آهي ۽ سنڌي قوم لاءِ لائق فخر آهي.

1- اسان انھي فڪري ارتقا کي هيٺين دورن ۾ ورهائي سگھون ٿا.
2- اهو دور جيکو سومرن ۽ سمن جي دور تائين آهي.
3- اهو دور جيکو ترخانن ۽ ڪلھوڙن جي دور تائين نظر اچي ٿو.
4- اهو دور جيکو ميرن جي دور سان وانجيل آهي.
5- اهو دور جيکو انگريزن ۽ آزاديءَ جي دور تي مشتمل آهي.
6- اهو دور جيکو ون يونٽ تائين جي نمائندگي ڪري ٿو.
7- اهو دور جيکو ون يونٽ کان وٺي موجوده دور سان لاڳاپيل آهي.

اسان جن شاعرن جو ذڪر ڪري رهيا آهيون، اهو تاريخي طور ڪلھوڙن ۽ ميرن واري دورن سان واڳيل آهي. جنھن ۾ اسانجا هي ٽيئي شاعر اسريا نسريا ۽ پنھنجي ڪلام جي ڪلا سان، پنھنجي فڪر جي پالوٽ سان، پنھنجي زبان ۽ بيان جي سگھہ ۽ صورتگيري سان سنڌي ادب ۽ تاريخ ۾ پنھنجي اعليٰ شاعري وسيلي پنھنجو فني ۽ فڪري مقام تعين ڪيو سندن اهو مقام انھي روشن مينار جيان آهي، جيکو ڪاري ٻاٽ اندوھ ۾ اجھاڳ سمونڊ ۾ ٽڙڳندڙ ۽ ترندڙ غورابن کي گس ڏيکاريندو رهي ٿو. اهڙي ريت اسان جي هنن شاعرن جو وجود سنڌي قوم

لاءِ هڪ سونهي هڪ ناڪئي ۽ راڪي جي حيثيت رکي ٿو. جيڪي هن قوم جي ٻيڙي کي پار اڪاري ڪنهن ڪنڌي پر ڪڏي سگهي ٿو.

هر دور جون پنهنجون تقاضائون، پنهنجا ماڻ ۽ پنهنجا سلسلا پنهنجا مسئلا ۽ پنهنجون معروضي حالتون آهن، تاريخ جي ڪنهن به دور کي پنهنجي اڳئين دور يا پوئين دور کان الڳ ڪري ڪنهن به قوم جي فڪري ۽ شعوري صلاحيتن ۽ ان جي سماجي سگهه جو ڪو اندازو ڪري نه ٿو سگهجي. ڇاڪاڻ ته تاريخ هڪ تسلسل رکي ٿي، ماضي حال سان سلهاڙيل آهي ۽ مستقبل حال سان واڳيل آهي. اڄ جو حال سڀاڻي جو ماضي آهي ۽ سڀاڻي جو حال انجو مستقبل آهي. ڇو ته تاريخ هڪ سفر آهي. هي قومن جي ڪلچر ۽ ثقافت جو سفر آهي. انهيءَ جي معاشي وسيلن جو سفر آهي. انهي جي بچاءَ جي اوزارن جو سفر آهي. ان جي جذبن، امنگن ۽ احساسن جو سفر آهي ان جي فڪري ۽ شعوري ارتقا جو سفر آهي مطلب ته تاريخ هڪ اهڙي گهڻ پاسائين قوت آهي جيڪا قومن جي وجود جي تعمير انهي جي ضمير جي خمير لاءِ نهايت اهم ڪردار ادا ڪري ٿي. ڪنهن قوم جي وجود کي ان جي ڌرتي ۽ تاريخ کان الڳ ڪري نٿو سگهجي.

سنڌ ايئن هڪ آزاد وطن ۽ ملڪ جي حيثيت سان قائم رهي آهي. آرين ۽ يونانين جي ڪاهن کان وٺي مغلن، ترخانن، ارغونن، انگريزن ويندي ون يونٽ جي قيام تائين پنهنجي بقاءَ جي جنگ وڙهي آهي. پنهنجي قومي بقاءَ ۽ ڌرتي جي سڦلتا لاءِ هتان جي ماڻهو هميشه پاڻ موڪيو ۽ ملهايو آهي. سنڌ ڌرتي جي بچاءَ ۽ قومي تشخص جي بقاءَ ۾ انهن شهيدن جي عظيم ڪردار سنڌي سماج تي پنهنجي پنهنجي دور ۾ نهايت گهرا اثر ڇڏيا آهن. ماضي جو داستان هوندي به اهي ڪردار اڄ به زنده آهن. انهن جو عمل قوم جو عظيم سرمايو آهي. جيڪو سنڌي

ماڻهوءَ جي عام زندگي ۾ به مثالي حيثيت رکي ٿو. ان جو اثر زندگيءَ جي هر دور ۾ نظر اچي ٿو. سنڌي قوم انهن جي پيغام ۽ پيام، سنيهي ۽ سرويچي جي عمل کي ڪڏهين به نه وساريو آهي، پر انهن جي ڪيرت مان سقلتا جا گل چونديا ۽ ميڙيا آهن.

سومرا خاندان جي لڄ ۽ لوئي جي رکوالي ڪرڻ واري ابڙي سمي جو سامن تان سر سهائڻ، دودي سومري جو سنڌ ڌرتي لاءِ شهيد ٿيڻ ننگر ۽ پونگر جو نندي وهي ۾ حملي آور سان مهاڏو اٽڪائي مارجي وڃڻ جي باوجود روپاهه جي ميدان تي علاءُ الدين خلجي کي شڪست جي ذلت ڪٽڻي پئي ۽ سنڌي قوم جي بهادر سپوتن ۽ سرويچن جي سورهيائي آڏو بيهي نه سگهيو ۽ هارڪائي موٽڻو پيس. اهڙي ساڳي صورتحال سمن جي دور حڪومت ۾ مخدوم بلاول جي شهادت جي وقت پڻ نظر اچي ٿي. مهدوي تحريڪ جي علمبدار سيد محمد جونپوري جيتوڻيڪ سنڌ ۾ ڪافي حيلا هلايا عالمن ۽ گادي نشين کي خريد ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي ۽ کي ويڪائو ڪامجي به ويا. هن پنهنجي حملي آور حاڪمن کي معصوم ثابت ڪرڻ لاءِ ذڪر ۽ فڪر جو به چگو چوغو پاتو ليڪن سندس اهي سڀ حربا ۽ حرڪتون ڪامياب نه ٿيا. مخدوم بلاول جي شهادت انهن اٽڪلن کي ويتر وائکو ڪري وڌو ۽ سنڌ ۾ هر هنڌ ماڻهو انهيءَ انياءُ خلاف اٿي ڪڙا ٿيا ۽ حملي آورن جي مزاحمت ڪئي.

اهڙي طرح مغل حاڪمن کي خوش رکڻ لاءِ ڪلهوڙا دور ۾ شاهه عنايت جي شهادت جو واقعو پيش آيو. جنهن کي قرآني ويساهه ڏياري ڪلهوڙن شهيد ڪرايو ۽ سندس سر مبارڪ کي دهليءَ موڪليو. پنهنجي حڪومت جي جاگيردارانه جبر ۽ رعايت يافته طبقي جي عمل ۽ اُرهه زوراين جي خلاف هو. هن ”جيڪو کيڙي، سو کائي“ جو نعرو بلند

ڪري سنڌي ماڻهوءَ جي پنهنجي ڌرتيءَ جي حق ۽ محنت جي ڦل جي حاصلات لاءِ پاڻ پتوڙڻ جو سبق ڏنو. جيڪو ماڻهوءَ جي بنيادي حقن مان جياپي جو هڪڙو وڏو حق آهي. ان جي حاصلات لاءِ پاڻ پتوڙڻ ڪو ڏوهہ نہ هو. تہ ’جيئن وڏيرن جاگيرداري نظام ۽ رعايت يافتہ طبقي جي يلغار کي روڪي سگهجي. جيئن سنڌي ماڻهو جي پنهنجي حق جو تحفظ ٿئي، جا ڳالهہ ڏيهي توڙي پرڏيهي حاڪمن کي بغاوت جي صورت ۾ نظر ٿي آئي.

مغل صوبيدارن، ارغونن ۽ ترخانن سنڌي ماڻهوءَ سان جيڪو ظالماڻو سلوڪ ڪيو، ان جون يادگيريون عام ماڻهو ڪان نہ وسريون هيون ۽ انهن ڏڪن جا ڦٽ ٺي نہ ڇٽا هئا. ڪلهوڙا خاندان پنهنجي اقتدار جي حصول لاءِ جنهن طريقي سان شروعات ڪئي ان جو ذڪر اسان مٿي ڪيو آهي. انهيءَ طرز عمل سبب عام ماڻهوءَ جو ڪلهوڙا حڪمرانن تان ويساهہ ٽٽي پيو. جن کي ڪلهوڙا حاڪمن ۾ وڏيون اميدون هيون. پر پنهنجي اقتدار جا پير پختا ڪندي ڪلهوڙا خاندان جا سرواڻ پنهنجي انهيءَ ميانوالي تحريڪ کان منحرف ٿي ويا. پهريون تہ مغلن جي اقتدار جي ڏور پنهنجي اندروني ڪمزورين سبب سنڌ ۾ نهايت ڍري ٿي چڪي هئي. ٻيو تہ ڪلهوڙا خود پنهنجي طاقت مضبوط ڪري چڪا هئا. مغلن صرف پنهنجي نالي جي برتري خاطر لقبن جي اچل سان ڪلهوڙن کي پنهنجي سايہ ۾ رکيو.

ٻئي طرف پنهنجي اقتدار کي مضبوط ڪندي ٿي ڪلهوڙن مغلن جي خوشنودي حاصل ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي ۽ انهن جي قائم ڪيل انتظامي روايتن کي برقرار رکيو. پنهنجي حڪومت جي پروانن کي پڪي ڪرڻ لاءِ شاهہ عنايت شهيد جي شهادت واري عمل ۾ شامل رهيا. جنهن کي تاريخ جو هڪ وڏو قومي سانحو چئجي تہ بجا آهي.

قومن جي تاريخ ۾ اهڙن واقعن جي وڏي اهميت ۽ حيثيت هوندي آهي. ڇاڪاڻ تہ اهڙا واقعا قومي مزاحمت واري ڳڻ سان ڀريل هوندا آهن. جيڪي قومي شعور کي هٿي ڏيندا آهن. ڇاڪاڻ تہ قومن ۾ پنهنجي وجود جي، پنهنجي ڪلچر جي، پنهنجي زندگي جي روين جي مڙنئي وسيلن جي بقاءَ ۽ پائيداري مزاحمت واري عمل ۾ سمايل هوندي آهي. جيڪو زندگيءَ جي مڙنئي قدرن جي عزت ۽ مان جي علامت هوندو آهي.

لطيف رح سچل رح ۽ قاسم رح فڪري طور تي هڪ ٻئي پنڌ جا پانڌيڙا آهن. جيتوڻيڪ هر هڪ وٽ شاعري جا پنهنجا پنهنجا قدر ۽ اظهار جو طريقو آهي، پر فڪر جي ڦرهي سيني وٽ ساڳي ڏسجي ٿي. صوفي مت جا ماڻ ۽ ماپ، وٿيون ۽ پيالا ساڳيا نظر اچن ٿا. صرف مڌ ۽ مئيءَ ۽ ساقي جي سُرڪ پيارڻ جو پنهنجو پنهنجو انداز آهي. محبوب جي، حسن جي معيار لاءِ پنهنجو تخيل ۽ تصور آهي. باوجود ڀرين لڪ لباس هوندي بہ سيني وٽ ساڳئي صورت جو اظهار آهي. جنهن جي جمال آفرين جلوي ۾ اسانکي ٿيئي ٽيون هٽندا نظر اچن ٿا. مزاحمت ۽ جدوجهد جا قدر بہ وٽن نهايت عمدا آهن. سندن طرز ادا اتم ۽ اعليٰ آهي. انهن جي مثالن کي سندن ڪلام ۾ تلاش ڪبو تہ اهي اسانکي اڻ ڪٽ انداز ۾ ملندا.

لطيف جنهن دور ۾ اک کولي اهو ڪلهوڙن جو دور هو. ارغونن ۽ ترخانن جي دور جا ظلم ڦٽ ۽ ڇيهڪ سنڌي سماج ۽ قوم تان اجا پوري ريت ميساريائي ڪين هئا. مغل سايہ داري وارو هٿ ڪلهوڙن تي موجود هو. خود ڪلهوڙن حڪمرانن جي نيت شاهہ صاحب ڏانهن ڪا بہ چڱي ڪا نہ هئي. جو ميان نور محمد ڪلهوڙي شاهہ سائين کي گهرائي گهوڙي ڏني ۽ زهر کي ترياق جي صورت ۾ پيش ڪيو. شاهہ صاحب

روحاني طور انهي سچي حرڪت ڪي محسوس ڪيو ۽ گهوڙي جو لغام لاهي ڦٽو ڪري ٽپ ڏيئي چڙهيا فرمايائون ته: "جڏهن اسان جي واڳ ڌڻي جي هٿ ۾ آهي ته پوءِ هن گگدام جي واڳ اسان پنهنجي هٿ ۾ ڇو رکون" ۽ موتين جي دبلي پاڻي جي حوالي ڪري ڇڏيائون ته "هن مان رڳو اسان ڇو فائدو وٺون ٻي خدا جي مخلوق ڇو نه". شاهه صاحب جي نظر حال جڏهين گهوڙي تي پيئي ته ڇُري به ڪا نه ميان صاحب ان بعد ئي سرڪار لطيف جي پچر ڦٽي ڪئي معافي طلب ٿيا. شاهه صاحب ڪي ڪلهوڙن جي معافي جي ڪا ضرورت ڪا نه هئي ڇاڪاڻ ته پاڻ فنا في الله جي مقام تي هئا. جتي عارف لاءِ سواءِ ذات جي جلوي ۽ حق جي هوڪي جي ٻي ڳالهه نه هوندي آهي ۽ هوائين پيو آڪندو آهي ته :

"همه منصور هزار، ڪهڙا چاڙهيو چاڙهيـن"

يا

هـوهـلاچـو هُـل، بـالله سـنـدو سـڄـٽـيـن".

عاشقن ۽ عارفن ڪي اهڙين سطحي ڳالهين سان ڪو سروڪار نه هوندو آهي. لطيف سائين جي به انهيءَ قسم جي صورتحال هئي. باوجود ان جي شاهه صاحب جي باريڪ بين نظر پنهنجي ملڪ، ماحول جي معروضي حالتن کان پوريل نه هئي. ڪلهوڙن جي عياري جو سڄي صورتحال سندن اڳيان هئي. جنهن ۾ شاهه عنايت ڪي شهيد ڪيو ويو. اهو واقعو 1718ع ۾ ٿيو. شاهه صاحب جي عمر ان وقت 28 سال هئي جيڪا سندن جواني جي پختي عمر چئي سگهجي ٿي. انهي دور ۾ ٺٽي تي نواب اعظم خان جي حڪومت هئي جيڪو 1715ع کان 1718ع تائين رهيو. هن جو دور نياڳائي وارو هئو. جنهن ۾ هڪ طرف سنڌ ۾ ڏڪار پيو ۽ ان سان گڏ شاهه عنايت جي شهادت ٿي. (1739/1740ع) ۾ نادر شاهه سنڌ تي حملو ڪيو. لطيف جي عمر ان وقت پنجاهه سال

هئي. مغل صوبيدارن جي ظلم، نادر شاهہ جي حملي ۽ ڪلهوڙن جي ريشہ دوانين سبب سنڌ جون جيڪي سماجي ۽ معاشي حالتون هيون ۽ عام زندگيءَ جنهن نموني ۾ متاثر ٿي اهو سڄو نقشو لطيف جي سامهون هو. اندريون توڙي ٻاهريون حالتون عدم استحڪام واريون هيون. انهن جي پيش نظر لطيف ڪي چوڻو پيو تہ:

اڄ گهرجين يار بدا ماڻي پُنرا،
هيلي هئي پار، ويرين آهن ويڙهيا. (شاهہ)

اهو هڪ قومي درد رکندڙ ۽ حساس دل جو آواز هو، ان چوڻ ۾ ڪو وڌاءُ نہ ٿيندو تہ اهو سڄو نقشو لطيف جي سامهون هو ۽ هو خود انهي اندوهناڪ ۽ ظلم واري دور مان ذهني، روحاني ۽ جسماني طور تي گذري رهيو هو ۽ هن سماج جي انهي پيڙا کي بخوبي محسوس پئي ڪيو. اهوئي سبب آهي جو لطيف جي ڪلام ۾ اسان کي مزاحمتي رويہ ۽ قومي بقاءَ جا عنصر چٽا نظر اچن ٿا جن کي سندن ڪلام جو روح چئجي تہ بجا آهي، مون اڳ ۾ امن پسند قوم جي سلسلي سان ڪجهہ ذڪر ڪيو آهي. لطيف يقيناً امن پسندي جو پيغامبر هو، ليڪن ان سان گڏو گڏ هو غلامي ۽ نيستيءَ جو قائل نہ هو، هو انهيءَ امن جو قائل آهي جنهن ۾ سڻائي ۽ سڪار هجي جنهن ۾ قوم جو قوم جي فردن جو وجود قائم رهي اهو امن نہ جيڪو انهن کي غلام بنائي ۽ ميساري ڇڏي. لطيف وٽ مزاحمت جو فڪر ڀرپور انداز ملي ٿو، انهي سلسلي جا ڪيترائي بيت آهن، جيڪي سر يمن ڪلياڻ ۽ ڪيڏاري ۾ ملن ٿا. مثلاً :

اڳيان اڏين وٽ، پوين سر سنباهيا. الخ

—

هڻ ڀالا وڙهہ ياڪرين، آڏي ڍال مَ ڍار. الخ

—

هڻڻ، هڪلڻ ڀيلي سارڻ، مانجهين ايءَ مرڪ
وجهن ڪو نہ فرق، رُڪ وهندي راند ۾

—

ڪتارو مَ ڪڍ ويري جي وجود مان، الخ

—

آڏا ٽڪر ٽر، متان روه رتيون ٿئين. الخ

اهڙي ساڳي ريت سچل رح جو ڪلام پڻ فڪري طور نهايت متاهون آهي. جيتوڻيڪ سچل وٽ وجودي فلسفي جو اظهار پنهنجي عروج تي نظر اچي ٿو، ليڪن سچل جنهن دور ۾ اک کولي اهو ڪلهوڙن جو دور هو. سندن جنم 1739ع ۾ ٿيو ۽ سندن لاڏاڻو 1827ع ۾ ٿيو، جيڪو ٽالپر حڪمرانن جو دور هو. هن سري جي سونهن پرئي شاعر ڪلهوڙن جو دور ۽ انهن جي پوين جي پرڪارن ۽ ميرن جو حڪومت جي مسند تي وهڻ اهي سڀ واقعا پنهنجي اکين سان ڏٺا. 1740ع ۾ نادر شاهه. سنڌ تي حملو ڪيو ۽ ميان نور محمد جي پٽن کي يرغمال طور پاڻ سان وٺي ويو. ان وقت سچل جي عمر 11 سال هئي 1762ع ۾ ميان غلام شاهه سنڌ جي گاديءَ تي ويٺو، جنهن کي احمد شاهه ابدالي "شاهه وردي خان" جو لقب ڏنو ۽ سچل جي عمر جڏهين 15 ورهيہ هئي تہ احمد شاهه سنڌ تي ڪاهه ڪئي. جنهن ۾ شڪارپور وارو علائقو هن پنهنجي قبضي ۾ آندو. ڪلهوڙن جي دور جي حڪومت ۾ فوجي واڳون ٽالپرن هٿ هيون. 1774ع ۾ مير بهرام خان کي پري، دربار ۾ مارايو ويو ۽ سندس پٽ مير صوبدار خان وري ميان سرفراز جي ماڻهن سان وڙهندي مارجي ويو. انهيءَ واقعي ميرن جي اعتبار کي بي اعتباري ۾ تبديل ڪري ڇڏيو. جنهن ڪلهوڙن جي انهي سڄي مڪاري ۽ عياري کي ظاهر

ڪري وڏو ۽ اها ڳالهه ميرن تي واضح ٿي وئي ته هنن مقامي طور تي ميرن جي اقتدار جي مضبوطي لاءِ جيڪي ڪجهه ڪيو اهو صحيح نه هو. ڪلهوڙن پنهنجي حڪومت جي پوئين دور ۾ ميرن کي ڇوٽ ڇڏي ڏنو. اڇي ۽ ڪاري جا هو مالڪ هئا. جنهن ڪري عام ماڻهوءَ جو ڪلهوڙن سان ڪو سڌو سنئون تعلق نه رهيو. ٽالپر وچين ڪڙي جي صورت ۾ عام ماحول ۾ وڌيڪ مقبول هئا. جنهن جي ڪڙڪ پوندي ئي ڪلهوڙن ميرن سان ڪونئس شروع ڪئي پر پاڻي مٿي ڪان چڙهي چڪو هو. ڪلهوڙن جو ان سلسلي ۾ ڪو به وس هلي نٿي سگهيو.

- ته لشڪر جي مهندارن ۾ اڪثريت بلوچ سردارن جي هئي، جيڪي ٽالپرن بلوچ هئڻ جي صورت ۾ وڌيڪ پاسدار هئا.
- ته ان کان چانڊڪا پرڳڻي ۾ ميان يار محمد ڏنڊن واري جنگ ۾ پنهور قبيلي ۽ ان جي سردارن سان جيڪا ڪار ڪئي اها هن سمات قبيلي کي وسرڻ جي نه هئي.
- ته ڪلهوڙا چنن جو اصل نسل هوندي پاڻ کي عباسي چوايو ۽ سنڌ جي سمات قبيلي سان رشتو ٽوڙي چڪا هئا.
- ٿر جي علائقي جي بچاءَ ۽ ڪڇ جي حملي وقت سمات قبيلي کي ڪا اهميت ڪا نه ڏني. بجاءِ ان جي ميان غلام شاهه ڪلهوڙي اديجن کان زوري سگ وٺي پرڻيو ۽ ان کي "سنڌ راڻي" جو لقب ڏنو.

انهن سببن ڪري هنن جو نج سنڌي قوم سان ڪو به سُهند نه رهيو ۽ هنن پنهنجي اقتدار جي سڄي عرصي کي بلوچ سردارن جي ڪلهن تي ڪيڏيو.

ٽالپر اميرن انهي سڄي صورتحال کي پنهنجي نظر ۾ رکيو، جنهن لاءِ صرف موقعي جي دير هئي. جيڪو مير بهرام خان جي خون

ناحق پيدا ڪيو. ٽالپر اميرن ڪلهوڙن جي ٻڏندڙ ٻيڙي کي لت هڻي. 1783ع ۾ پنهنجي حڪومت قائم ڪئي ۽ ان ٻيڙي جا پاڻ ناڪئا بنجي چوياريون ٿاهي، سنڌ کي يارين جي حڪومت ۾ تبديل ڪيو. ٽالپرن جو دور سنڌ لاءِ ڪا نئين سوغات ڪا نہ ڪٽي آيو. پر اهي ئي ساڳيا ڳنل پينل ڳس هئا جن تي هنن پنهنجي اقتدار جي عمارت تعمير ڪئي.

واقعات جي روشني ۾ ڏسبو تہ:

1. سچل بادشاهہ ڪلهوڙن جي دور ۾ اک کولي ۽ سندن ئي حياتي ۾ ڪلهوڙن جو زوال آيو.
2. ميرن جو دور حڪومت سندن ئي حياتي ۾ شروع ٿيو.
3. ڪلهوڙن ۽ ميرن جي اٿبٽت، خون ريزي ۽ هڪ ٻئي تي بداعتمادي واري ماحول کي ڏٺو.
4. ميرن جي پوئين دور ۾ سنڌ تي سکن ۽ پٺاڻن جون اکيون ۽ انگريز بهادر جي سنڌ جي ميرن وٽ آمد وغيره اهي سڀ حالات ڏٺا.

سچل هڪ سماجي انسان هو عالم باعلم ۽ باعمل هو. سندن زندگيءَ جو شروع وارو دور هڪ متشوع عالم جيان گذريو. جيڪي ملڪي طور تي وهيو واپريو پئي ان جي ڪين پوري ڄاڻ هئي. فقر فاتحہ ۽ درويشانہ رنگ ۾ اچڻ جي باوجود بہ سندن تعلق سماج سان قائم رهيو. چاڪاڻ تہ سچل تارڪ الدنيا صوفي جي بجاءِ صاحب دل ۽ حال ۽ تال جو صاحب صوفي هو. جيتوڻيڪ خيرپور جا مير سندن معتقد هئا پر پاڻ پنهنجي مقرر ڪيل حدن کان ڪڏهين بہ اڳتي نہ وڌيا ۽ پنهنجي صوفيانہ ۽ فقيرانہ زندگيءَ کي ترجيح ڏنائون. سماجي ڏاڍ ۽ ظلم کان ڪين نفرت هئي. جنهن جو اظهار سندن ڪلام ۾ مختلف صورتن توڙي اشاري جي ڪنايہ مان ملي ٿو. جنهن ۾ پاڻ ڪنهن بہ رک رکاءُ کي اختيار نہ ڪيو اٿن. انهي ڪري سچل جي ڪلام ۾ فڪري طور تي

وجودي فلسفو نهايت پنهنجي عروج تي نظر اچي ٿو.

سندن فلسفي ۾ ذات جي اظهار ۽ ان جي ماهيت ۽ حقيقت ۽ صفات ۾ ان جي حسن ۽ يڪ رنگي تي جيڪڏهين غور ڪبو تہ ان ۾ نفس سان جنگ ۾ ماڻهوءَ ڪي ويڙهاند جي جيڪا ترغيب ڏنل آهي، اها اجتماعي صورت ۾ قومي مزاحمت جي جنگ جو روپ وٺي سگهي ٿي. جيئن هن ڪان اڳ مون نفس اماره کي ماري مات ڪرڻ جي سلسلي ۾ بيان ڪيو آهي. تصوف جي فڪري روين ۽ لاڙن کي محض يڪ رنگي صورت ڏيڻ منهنجي خيال ۾ صحيح نہ آهي. پر انهن کي فڪر جي وسيع دائري ۾ قومي ڪينواس ۾ بہ آڻڻ ضروري آهي. جڏهين انسان ذات جي حسن کي ڪائنات جي حسن ۾ تلاش ڪريون ٿا تہ پوءِ اسان لاءِ اهو ضروري آهي تہ تصوف جي انهن لاڙن ۽ رخن کي جيڪي سماجي معروضات جي نمائندگي ڪري سگهن ٿا. انهن کي ڇو نہ متئين معنيٰ ۽ مفهوم ۾ وٺجي ڪنهن بہ وقت ڪو بہ شاعر پنهنجي ماحول ۽ ڌرتي جي وارتائن کان بي خبر نہ رهيو آهي نہ رهي سگهي ٿو. ڇاڪاڻ تہ اهي سڀ انساني فطرت جون تقاضائون آهن. هر فرد سڌو يا اڻ سڌو پنهنجي ڌرتي ۽ ماحول سان لاڳاپيل رهي ٿو، پوءِ هو ڪهڙي ئي بيڪ ۾ هجي. سواءِ ابدال ۽ محبوب جي. انهن جا بہ درجا ۽ قسم آهن. هڪ صاحب فڪر ۽ صاحب حلقہ ۽ پنهنجا طالب رکڻ واري حيثيت ۾ سچل صوفيانہ زندگيءَ ۽ مسلڪ ۾ جنهن انداز سان پاڻ کي رکيو ۽ نڀايو اهو عمل اسان تي واضح ٿو ڪري تہ سچل، حق گو، حق پرست ۽ حق جو هوڪو ڏيندڙ. سنڌ ڌرتي جو هفت زبان شاعر ۽ منصور ثاني هو.

سنڌي شاعري ۾ شاهہ لطيف رح سچل بعد خليفو نبي بخش بتخلص "قاسم" نهايت اهم جاءِ والاري ٿو. خليفي صاحب جي ولادت پنهنجي اباڻي ڳوٺ ٺٽي ۾ (1190 هجري) مطابق 1774ع ۾ ٿي.

جڏهين ٽالپرن ڪلهوڙن کان سنڌ فتح ڪئي ان وقت سندن عمر 8 سال هئي. خليفو صاحب شاهه صاحب جن جي وفات کان 25 سال پوءِ ڄائو ۽ سچل سر مست (1152 هجري – 1242هه) جن جي وفات وقت سندن عمر 52 سال هئي ۽ فقير محمد صديق سومرو جن جي وفات وقت 1265هجري ۾ ان وقت خليفي صاحب جي عمر 75 سال هئي. جنهن وقت شاهه شجاع سنڌ تي هلان ڪئي ۽ ڪرڙي جي ميدان تي جنگ لڳي، اهو 1249هجري جو سال هو ۽ خليفي صاحب جي عمر 59 سال هئي. 1843ع ۾ مياڻي جي جنگ لڳي، جنهن ۾ ميرن هار کاڌي ۽ انگريز سنڌ جا حڪمران ٿيا. خليفو صاحب ميرن جي دور حڪومت کان پوءِ به (20 سال) زنده رهيو ۽ 1863 مطابق (1280هجري) ۾ وفات ڪيائون.

خليفو صاحب جن پنهنجي لغاري قبيلي جي سر آورده شخصيت هئڻ سبب شروع ۾ مير ٺاري خان وٽ سرداري ۾ هئا پر جيئن ته لغارين ۽ ميرن ۾ جنگ لڳي پئي انجو اڳتي هلي ناهه به ٿيو. پر خليفي صاحب جي دل ٽٽي پيئي ۽ انهيءَ منصب کي ڇڏي آيا. جڏهين ته ڪين پنجويهن سالن جي عمر ۾ مجازي عشق جي شهباز اڏائي ڪنيو ان ڪري انهي لنو ۽ لغار ۾ ڪو وقت مستغرق هوندا هئا. جڏهين مير ٺاري خان کي ڇڏيائون ته مير باگي خان جنهن حڪومت جي حصيداري جي عيوض سنڌ راڻي حاصل ڪئي ۽ باگو واهه کوٽائي انهي جاگير کي آباد ڪيو. ان کي خليفي جي عشق ۽ محبت جو داستان معلوم هو ۽ ڪيس ساڻس همدردي هئي نبي بخش خان سندن دعوت تي پنهنجي اباڻي ڳوٺ مني مان لڏي اچي مير باگي جي جاگير ۾ "يدام" جا نوان پٽ وسايا. جتي ڪنهن وقت پُنري بدا ماڻي جي هاڪ ڏاڪ هوندي هئي.

مٿئين وچور تي نظر رکڻ سان معلوم ٿو ٿئي ته خليفي نبي بخش ڪلهوڙن جي دور ۾ اک کولي ۽ ميرن جي حڪومت جو سڄو دور

سندن حياتي ۾ گذريو ۽ ان وقت تائين جيستائين انهن جي اقتدار جو سج وجي لٿو. پاڻ انگريزن جي اوائلي دور جا بہ جهڙاڪر عيني شاهد هجن. ميرن جي دور جون جيڪي بہ سياسي، سماجي ۽ معاشي حالتون هيون اهي سڀ سندن اکين آڏو رهيون. جيڪي ڪنهن ورجاءُ جون محتاج نہ آهن. ميرن کي ڪلهوڙا حڪمرانن سنڌ ۾ آندو ۽ کين رعايت يافتہ طبقي ۾ شمار ڪيو. کين پنهنجي امور مملڪت ۾ شامل ڪيو ۽ اهم ذميواريون سندن حوالي رهيون. ڪلهوڙن جي پنهنجي گهرو جنگ عدم استحڪام جي صورت پيدا ڪئي ۽ ميرن پنهنجي منصب گيريءَ جو پورو پورو فائدو ورتو ۽ وقت ايندي ئي حڪومت جا والي بنجي ويا.

خليفو نبي بخش هڪ ذهين ۽ حريت پسند طبع رکندڙ بلوچ سردار هو. تاريخي واقعات جي تسلسل سان کين ڪلهوڙن جي دور کان وٺي پنهنجي پوري دور جي آگاهي هئي، جاڪاڻ تہ ماضي جا اندوهناڪ واقعا ايتري ٿوري عرصي ۾ عام زندگي مان وسرڻ جهڙا نہ هئا. جو ماڻهو انهن کي وساري ڇڏي. کين پوري پروڙ هئي تہ نادرهت آيو. ان سنڌ سان ڇا حال ڪيو. مدد خان پٺاڻ سنڌ سان ڪهڙا ويل وهايا. کين ان جو پورو احساس هو تہ سنڌ کي سدائين قنڌاران جوکو آهي. اهو خطرو سنڌ جي هر سڃاڻ فرد کي هو ان جا ٽاٽا ٽڪاٽا لطيف وٽ بہ آهن تہ انهن جو عڪس اسان کي فقير محمد صديق سومري جي شاعري ۾ بہ ملي ٿو. جيڪو پنهنجي هڪ بيت ۾ فرمائي ٿو تہ:

جڏهين، تڏهين سنڌڙي جا وهو قيريندا،
ڪابول ڪاهيندا، ڪوڪ وجهندا ڪڇري.

گهر ويرين ڇانيو، نيرانئون گهري،
وڏج وڪ پري، پالي ڏيئي هتڙا.

(فقير صديق سومرو)

اهڙي ريت شاهہ شجاع جو حملو بہ خليفي صاحب جن جي حياتي ۾ ٿيو. جنهن واقعي کي هن پاڻ ڏٺو ۽ ان جي اثرن کي سنڌ ۾ ذهني ۽ سياسي طور تي محسوس ڪيو. ميرن جي حڪومت جي عمارت اهڙي پختي ڪا نہ هئي. جيڪا سئو يا ٻہ سئو سال هلي سگهي. هڪ جاگيردارانہ نظام هو، جنهن جو سڄو مدار قومي سردارين تي هو. مال گذاري ۽ آبادڪاري جو ڪو مرڪزي نظام نہ هو. خانداني اعتماد ۽ منصب دار سردارن جي وفادارين تي سڄي حڪومت جو بنياد هو. ميرن کي هڪ طرف پنجاب جي سک حڪمرانن کان خطرو هو تہ ٻئي طرف افغان لٽيرن کان جيڪي ڪلهوڙن جا مِنايل هئا. جن نيٺ شڪارپور واري علائقي تي زوري قبِضو ڪيو ۽ شاهہ شجاع ڇهہ مهينا سڄا سارا خيما کوڙي ويهي رهيو. ميرن جي دور ۾ انگريز بهادر علاج معالج ۽ ڪوٺين وجهڻ ۽ ان جي ڪاروباري اجازت وٺڻ جي بهاني سان اچي سنڌ جي سڄي صورتحال جي آگاهي ورتي تہ قصو ڪيئن پيو هلي. انگريزن بہ ميرن جي اندروني طاقت، عوامي طاقت، ملڪي نظام ۽ سماجي نظام جو پورو اندازو لڳايو تہ هن اندر ڪا شئي ڪا نہ آهي، چارچوياريون آهن هر ڪا ياري پنهنجي حصي جو ڪم ڪار هلائي ٿي ۽ ڪا بہ گڏيل فوج ۽ سپاهہ نہ آهي ۽ نہ وري مرڪزي طور تي ڪنهن هڪ جي بالادستي آهي. سرداري نظام آهي اهي ئي حڪومت جي بچاءَ ۽ بقاءَ جا ذميوار آهن، جڏهين تہ تاريخ جي انهيءَ دور ۾ دنيا ۾ منظم فوج جو رواج پئجي چڪو هو ۽ ٽالپر حڪمران انهي سلسلي کان بلڪل ڪورا هئا. ان وقت جي جديد هٿيارن کان بہ هو خالي هئا. وٽن منهن پرڻ واريون بندوقون ۽ توبون هيون. جڏهين تہ ان وقت دنيا گهڻو اڳتي نڪري چڪي هئي.

شاهہ شجاع جي حملي کي ٽالپر حڪمرانن کرڙي جي ميدان تي مڙسان مڙسي سان منهن ڏنو. جنگ ۾ پاڻ ملهائڻ لاءِ سنڌ جي ڪند

ڪڙڇ ڪان ڪونڌڙ ڪڌندا آيا ۽ رت جو ريج ڏيئي پنهنجي سورهيائي ۽ سپرتا سان سنڌ ڌرتي جو بچاءُ ڪيو. انهيءَ جنگ سورهيائي جا نہ وسرندڙ مثال قائم ڪيا. ٽالپرن جي لشڪر جا ڪئي ويڙهو ٽولا پنهنجي پهراٽن ڪي هڪ ٻئي سان ٻڌي صفون ٺاهي. ميدان ۾ لٿا تہ جيئن ڪو بہ پوئتي هٽي نہ سگهي ۽ دشمن ڪي وچان ڪو لنگهہ نہ ملي. ائين سرويچ سر ڏيندا ٽڪري واري جاءِ تي وڃي پهتا. جتي شجاع خيما کوڙي ويٺو هو. سنڌي جوان نهايت بي جگري سان وڙهيا. سورهين جي سرويچن جا سرسهسائٽا پيا جن اهڙو مثال قائم ڪيو جيڪو تاريخ جو سونهري باب بنجي ويو.

خليفي صاحب جي مزاحمتي شاعري انهي صورتحال ۾ وجود ورتو. سندن ڪيڏارو "جنگ ڪيڏارو" آهي ۽ مزاحمتي شاعري جو هڪ نہ وسرندڙ باب آهي ۽ سنڌي ادب ۽ تاريخ ۾ ان جي مثالي حيثيت آهي. ماڻهوءَ جي پنهنجي ڌرتي جي بچاءَ ۾ جتي ساز سامان ۽ هٿيارن جي هئڻ جو معاملو اهميت رکي ٿو، اتي ان ڪان وڌيڪ ماڻهوءَ جي پنهنجي جذبيءَ قرباني جي وڌيڪ ضرورت آهي. ڀاڙيتو سپاهي يا لٽ مار ڪندڙ ۽ ڌرتيءَ جي ڌڻيءَ ۾ فرق هوندو آهي. دهشت گرد ۽ مالڪ ۾ امتياز هوندو آهي. سپاهي محض سپاهي هوندو آهي. هو حڪم جي ماتحت وڙهندو آهي يا وري مال غنيمت جي لالچ تي وڙهندو آهي ان جي مقابلي ۾ ڌرتي جي ڌڻي ڪي ڪنهن حڪم جي ضرروت نہ هوندي آهي پر هن ڪي پنهنجي ماتر ڀوميءَ جي بچاءَ ۽ بقاءُ جو اونو ٿي هر قرباني لاءِ پيو آماده ڪندو آهي. هن جي پوري شخصيت ۽ شعور انهي رنگ ۾ رنگيل هوندي آهي. هن جي مدافعت جو جذبو خالي جوش نہ هوندو آهي پر اصل ۾ اهو انهن جي محرڪات ۽ حالتن مان اپرندو آهي. جيڪي حملي آورن طرفان امڪاني صورت ۾ سندن ذهن ۾ موجود

هوندا آهن، جن جو هن کي بخوبي احساس هوندو آهي تہ هارجي صورت ۾ غنيم اهو سڀ ڪجهہ ڪري سگهي ٿو. جيڪو هن جي هٿ ۾ هوندو. ان ڪان بچاءَ جي صرف هڪ ئي صورت آهي تہ مڙس ٿي مقابلو ڪجي. ميدان ملهائجي. ڏارين کي ڏڪي ڪڍجي، ان ۾ سر سهائڻو پوي تہ بہ مهانگو نہ آهي خليفي صاحب جي مزاحمتي شاعري انهي سڄي صورتحال جو عڪس ۽ نقش آهي.

شاهہ سچل ۽ خليفو نبي بخش" قاسم" سنڌي شاعري جا اهي شهسوار آهن جن پنهنجي تخليقي فڪر ۽ انداز بيان سان سنڌي شاعري جي تاريخ ۾ نهايت ئي سهڻا گل ٽڪي هنيا آهن جن جي ويئٽ ۽ حسن پنهنجو آهي. فڪري يگانت هوندي هر شاعر جو پنهنجو پنهنجو مقام ۽ معيار آهي پر مام جو مذڪور وٽن ساڳيو نظر اچي ٿو. صوفي فڪر جي علمبردار هنن عارفن جيڪو چنگ چوريو اهو ٻيجل جي ٻراءَ ڪان ڪنهن ريت بہ گهٽ نہ آهي پر سوايو ۽ سرس آهي. سنڌ ڌرتيءَ، سنڌي ٻوليءَ ۽ ڪلچر جي روين ۽ تاريخ تي هنن شاعرن جو جيڪو فڪري ۽ معنوي اثر ڇڏيو آهي. اهو رهندي دنيا تائين قائم رهندو ۽ الاهيات جي اجايلن ۽ حقيقي محبت جي متوالن لاءِ سونهي جو ڪم ڏيندو.

سنڌ صوفين جي سرزمين آهي، هن ڌرتي جي صوفين دنياءِ تصوف کي متاثر ڪيو آهي، جنهن جا تاريخ ۾ ڪيئي مثال آهن. هتان جو صوفي بايزيد بسطامي، جنيد بغدادي، معروف ڪرخي، منصور حلاج، ابن العربي، مولانا رومي، شهاب الدين سهروردي مقتول وغيره جو خوشہ چين ۽ هم آواز رهيو آهي. انهي سلسلي ۾ منهنجي اهائي ڪوشش رهي تہ صوفي فڪر جي انهي تسلسل، معمولات ۽ مشاهدات کي روشن ڪرڻ ضروري آهي. جنهنجو اظهار سنڌ جي هنن عظيم صوفي بزرگن وٽ نهايت وڏي واڪي سان موجود آهي. جنهن ۾ متين

بزرگن جي پنھنجي نغاري تي ھنيل چوب جي چوٽ جو پڙلاءُ اسان جي صوفين وٽ واضح ڪندو محسوس ٿئي ٿو.

لطيف رح، سچل رح ۽ خليفي قاسم (نبي بخش) ۾ جيڪو فڪري ۽ فني ڳانڍاپو آھي، اھو ڪنھن بيان جو محتاج نہ آھي. لطيف ۽ سچل جنھن وڏي پد تي آھن، اتي خليفو نبي بخش پڻ نھايت سگھاري قوت ۾ نظر اچي ٿو. جنھن ۾ لطيف جي ڳلي جھليو بيٺو آھي. سندن ڪلام تي پٽ ڏٽيءَ جو ڳوڙھو رنگ نظر اچي ٿو. فڪري ۽ فني طور تي سنڌي شاعري جي ڪينواس ۾ خليفو صاحب ڪا نہ ڪا ڪنڌ لھڻي، جنھن کي نظر انداز ڪري نٿو سگھجي. مون انھيءَ حق جي حق ادائيگي جي ھڪ ننڍڙي ڪوشش ڪئي آھي.

صوفي فڪر کي ڪن حلقن ۾ اڪثر ڪري ويدانيت جو نعم البدل تصور ڪيو وڃي ٿو. اھا راءِ ڪيتري قدر وزن رکي ٿي اھو ھڪ سوال آھي"صوفي فڪر ۽ لطيف" ۾ انھي خيال تي مون قدري اظھار ڪيو آھي، جيڪو يقيناً لاپائيتو رھندو. ويدانيت ۽ تصوف جي "متن"۾ جيڪو فرق آھي ان کي پڌرو ڪرڻ جي ڪوشش ڪيل آھي، "جوڳ" جيڪو پڻ ويدانيت مٿي جو ھڪ رخ آھي ان کي بہ عين تصوف جو بدل سمجھيو وڃي ٿو. غور ڪبو تہ ويدانيت ۽ جوڳ جي اصولن ۾ ڪيترن ھنڌن تي فرق آھي، جوڳ ۾ نفس ڪشي (جسماني تپسيا) تي وڏيڪ زور آھي، ۽ يوگا کي ترجيح آھي جوڳ ۾ بہ مختلف سلسلا آھن بھرحال ھي ھڪ جدا بحث آھي. مٿي ڄاڻايل مقالي ۾ تصوف ما قبل تاريخ، ان کان پوءِ جي دورن ۽ مسلم دور جي صوفيانہ خيالن کي مجموعي طور تي پيش ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي آھي، جنھن کي مڪمل تہ نٿو چئي سگھجي، پر انھي ڏس ۾ ھڪ ڪوشش ضرور آھي.

شاھہ سچل ۽ خليفي نبي بخش قاسم پنھنجي ڪلام ۾ ھمہ

اوست/ وجودي فڪر جو جيڪو اظهار يا روحاني مشاهدات جو ذڪر ڪيو آهي، اهو هنن صوفي شاعرن جي روحاني منزل ۽ مقام ۽ قلبي القاءَ جو آئيندار آهي. صوفي فڪر يا صوفيانه واردات ۾ اِهو اُهو مقام آهي جتي، ”فقد عرف ربّه عليٰ ڪل لسمانه“ واري ڪار آهي اتي عاشقن ۽ عارفن جي زبان خاموش ٿي ويندي آهي ۽ هو حق جي مشاهده ۾ مستغرق هوندا آهن. لطيف، سچل ۽ خليفو نبي بخش قاسم جتي انهي سفر جا سيهوڳي نظر اچن ٿا. اتي وٽن مشاهدي جي ماڻ جو پڻ وڏو اظهار ملي ٿو. جيڪو سندن صوفيانه مقام جو آئيندار آهي.

صوفي فڪر سنڌ جي سرزمين جو ضمير ۽ خمير رهيو آهي ۽ هن جي سڃاڻپ ۽ طرهِ امتياز آهي، جيئن مون پهرئين عرض ڪيو ته سنڌ ”ٿر صوفين“ جي سرزمين آهي تصوف جي سلسلي ۾ اسان جي عالمن ۽ دانشورن ڪي عالمي معيار جي روشني يا نقط نظر سان واضح طور تي خيال پيش ڪرڻ کپندا هئا. جنهنجي روشني ۾ هنن مهان شاعرن جي ڪلام جي پرکا ڪرڻ گهربي هئي. بجاءِ ان جي پڙهيل توڙي عام سوچ رکندڙ طبقي وٽ ظاهر ۽ باطن وارو فلسفو وڌيو. حالانڪ ظاهر، ظاهر آهي، باطن، باطن آهي، انهيءَ ٻه روپي جهنجهٽ سبب اسان جي هنن عظيم شاعرن جو فڪر زندگي جي رخن ۾ ڪو مضبوط فڪري سلسلو پيدا ڪري نه سگهيو ۽ نه وري انهن بزرگن جي آستانن تان عملي طور تي ڪا اهڙي لاٽ ٻري جيڪا انهيءَ راهه ڪي روشن ڪندي نظر اچي نه وري صوفي فڪر ڪي ڪا اجتماعي شڪل ملي سگهي ۽ نه قلبي تطهير يا صوفيانه حال جي پهچ جي ايترو نرواري ٿي جو هو ڪلچر جي روين ۽ زندگي جي فلسفي تي اثرانداز رهيو آهي.

لطيف سرڪار، سچل بادشاهه ۽ خليفو قاسم سنڌي شاعري جا شعوري ۽ فڪري احساساتي ۽ فني لحاظ کان پنهنجي پنهنجي

شاعري جي رنگ نزاڪت داري ۾ نهايت اعليٰ درجي جا شاعر آهن. هر شاعر جي ڪلام ۾ فڪري ۽ معنوي طور تي، مضمون ۽ معنيٰ جي حسن وٿان پنهنجون پنهنجون خوبيون ۽ خوءِ، ادائيگي جو انداز ان لفظن جي پوچ صوري توڙي معنوي صورت ۾ پنهنجو هڪ مقام آهي، جنهن تي اسان جيترو فخر ڪريون اهو ٿورو آهي. صوفيانہ نقطہ نظر ڪان وجودي فڪر جا قدر ٽنهين شاعرن ۾ مشترڪ آهن. ذات حق جي اظهار ۽ ان جي القائي صورت ڪي هر شاعر پنهنجي پنهنجي روحاني رمز ۽ رچاءَ ۾ بيان فرمايو آهي پر حق جي هوڪي جي صدا ۽ ادا سيني وٽ ساڳئي آهي. لفظي التباس جي باوجود فڪري تسلسل جي ڌاڳي سيئي موتين جيان پوئيل نظر اچن ٿا. جنهن ۾ هر هڪ جو پنهنجو ماڻ ۽ ملهہ آهي، جيتوڻيڪ ٽيئي شاعر هڪ ٻئي جي آواز جي بازگشت نہ آهن. هر ڪنهن جي وجدان جو پنهنجو جهان ۽ اوغيت آهي، هر شاعر پنهنجي جاءِ الڳ حيثيت وارو نظر اچي ٿو. جنهن ۾ هر شاعر جي انفراديت محسوس ڪري سگهجي ٿي ۽ سندن مختلف آواز سڀ سچائي جا آواز آهن. جنهن ۾ حق جي صدا جي ادا جي گونج ۽ ان جي پچار ۽ پڙلاءُ آهي. هر شاعر وٽ حقيقت جي تلاش پنهنجي حقيقت جي تلاش سان نظر اچي ٿي. جنهن ۾ هر شاعر پنهنجي رمز آفريني ۽ فڪري اغماض سان بيان ڪيو آهي سندن ڪلام ۾ فڪري ۽ معنيٰ جي وسعت سمايل آهي اڄ جو دور هجي يا ايندڙ دور سندن ڪلام سماج ڪي انفرادي توڙي اجتماعي طور تي نت نوان ذهني لاڙا مهيا ڪري ٿو. جيڪا انهن شاعرن جي ڪلام جي وڏي خوبي آهي يا ائين چئجي تہ سندن ڪلام ۾ صداقت ۽ دائمت جا قدر انهي طرح سان موجود آهن. سندن ڪلام جي ٻي وڏي ڳالهہ اها آهي تہ ٽنهين شاعرن وٽ پنهنجي پنهنجي اظهار جي طريقي جي باوجود تصوف ۽ وطنيت جي فڪر جي هڪجهڙائي ملي ٿي. وقت جي فاصلن

باوجود سندن فڪري تسلسل کي نمايان ڪري ٿي.

شاهہ رح، سچل سائين ۽ خيلفي قاسم جي شاعري جن تاريخي دورن ۾ وجود ورتو. اهي سياسي، معاشي ۽ ملڪي حالتن طور ڪي سٺاوا ۽ سڦل نہ هئا. پر انهيءَ ڪي قومي لحاظ کان غير مستحڪم ۽ افراتفري ۽ ڏولاون وارو دور چئجي تہ بجا آهي، اهڙي صورتحال ۾ پنهنجي ڌرتيءَ جي ماڻهوءَ جي ذهني ۽ شعوري سهاري لاءِ، خود اعتمادي پيدا ڪرڻ لاءِ احساس جي شمع روشن ڪرڻ، انهن جي وکريل وجود جي يڪجائي لاءِ تصوف جي فڪر جو سهارو وٺي شاعري ڪرڻ يا شاعري جي اشاري ۽ ڪنايہ ۾ حقايق کي سامهون آڻڻ عملي طور تي نهايت وڏي ڳالهہ آهي هن ڀلا مانس شاعرن پنهنجي شعري اظهار ۾ جو ڪجهہ پيش ڪيو آهي، انهن لفظن جو موتين کان ملهہ مٿي آهي ڇو تہ انهن لفظن ۾ روح آهي. انهن ۾ زندگي جي علامت آهي، انهن ۾ جدوجهد ۽ تتي ٿڌي ڪاهہ جي ڪار آهي، جيڪا فرد کي، قوم کي، سماج کي پنهنجي وجود جو احساس ڏياري ٿي ۽ اهو احساس هن جي زندگي جي جياپي جو ڪارڻ بنجي وڃي ٿو. هڪ سگهہ ۾ قوت ٿي پوي ٿو. جنهن جي آڌار تي هو پنهنجي وجود جو، ٻوليءَ جو، پنهنجي ڌرتيءَ جي بقاءَ ۽ بچاءُ ڪري ٿو. اها رڙ رج ۾ ٻيجل جو ٻراءُ بنجي پوي ٿي تہ ڪٿي ڪرڙي جي جنگ ۾ جهونجهارن جي تلوارن جي جهانءِ بڻجي سوڀ جو سنيهو ڏيئي ٿي ۽ حق موجود جي مام سان حق جي حاصلات لاءِ اڳتي آڻي ٿي. ٽنهين شاعرن جو ڪلام نهايت ئي اعليٰ درجي جي حيثيت رکي ٿو، پنهنجي معاصر شاعرن يا ان کان اڳين شاعرن جي مقابلي ۾ وٽن پنهنجي هڪ انفراديت آهي، جيڪا کين پنهنجو پنهنجو مقام عطا ڪري ٿي. هنن جڳ سڪرن شاعرن جي شاعري ۽ شعوري ڪيفيت جي روشني ۽ پيغام ڪاري ٻاٽ اوندهہ ۾ روشن ڪرڻ جيان

آهي. صبح صادق جي نوراني اُهاءَ جيان آهي. جنهن جي سهائي ۾ اسان پنهنجي ذات پنهنجي قوم ۽ پنهنجي ڌرتي لاءِ ڪا بهتر راهه پيدا ڪري سگهون ٿا.

زير نظر ڪتاب ۾ پڙهندڙن جو خيال ضرور تقابلي مطالعي ڏانهن ويندو. جنهن ۾ شاعرن جي بيتن کي پيش ڪري انهن جي موازني جي ڪوشش ڪيل هوندي آهي پر هن ڪتاب ۾ انهي روايتي روش کي ترڪ ڪري بجاءِ ان جي هر شاعر جي شاعري جي سلسلي سان فڪري ۽ نظري طور تي خيالن کي پيش ڪيو ويو آهي. لفظي توارد ۽ تقابل جي بجاءِ هر شاعر جي فني ۽ فڪِري ۽ وجداني ۽ شعوري روين کي اجاگر ڪرڻ جي ڪوشش ڪيل آهي. جن تي اظهار خيال ڪرڻ جي بجاءِ اهو پڙهندڙ تي ڇڏيل آهي ته هو شاعري جي سلسلي سان بيان ڪيل فڪري ۽ نظري روين جو پاڻ تعين ڪري ته هر شاعر جي شاعري ۾ ڪهڙا ڪهڙا حقائق سمايل آهن ۽ انهن حقائق کي شاعر ڪهڙي رمز آفريني ۽ معنيٰ خيزي سان پيش ڪيو آهي. جنهن ۾ فني ڪمال سان گڏ معنوي حقيقت ۽ بصيرت جا ڪهڙا ڪهڙا رنگ سمايل آهن حق جي حقيقت کي لهڻ لاءِ هنن وٽ ڪهڙو درس ۽ ڏس آهي.

انهي ماهيت ۽ حقيقت کي مون ڪيتري قدر نيايو آهي، ان لاءِ آئون ڪو اظهار ڪري نٿو سگهان. ڇاڪاڻ ته مون کي پنهنجي ڪم علمي ۽ ڪم مائيگي جو احساس آهي، ڇاڪاڻ ته هي هڪ اٿڙو اجهاڳ سمونڊ آهي، جنهنجو ڪو ڪنڌي ڪنارو ڪو نه آهي انهي بحر بي پايان ۾ قدم رکڻ مون جهڙي اسونهي کي ڪو نه سونهي جنهن جي مون کي ڄاڻ آهي ليڪن هڪ طالب جي حيثيت ۾ هن تحرير کي منهنجي فڪري بي ترتيبي جو اظهار سمجهڻ گهرجي.

مون کي موتي ڪين ونڌيا آهن ۽ نه وري ڪو سڦلو سٽ

ڪتيو اٿم پر محبت واري ڪاپائتي جيان رنديا روڙيا اٿم. ان لاءِ منهنجي هن ڪوشش کي انهيءَ اک سان ڏسڻ گهرجي ۽ پيش ڪيل خيالن کي تاريخ جي تناظرن، تصوف جي وجودي فڪر ۽ شعوري اغماض وارن خيالن جي تاجي پيٽي ۾ تورڻ تڪڻ ضروري آهي. منهنجي پيش ڪيل تحرير ڪنهنجي جيءَ ۾ جهانءِ وڏي يا فڪري دائري ۾ ڪا توري جاءِ پيدا ڪئي تہ آئون ايئن سمجهندس تہ منهنجو پورهيو صاب پيو. انهي اتساهہ ۽ اُڪنڊ سان هن وهايل وکر کي پيش ڪري رهيو آهيان. مون کي اميد آهي تہ سرافن سنئين پوندي. ڪتاب جي ترتيب ۽ مسودي کي نظر مان ڪڍڻ ۽ مفيد مشورا ڏيڻ لاءِ آئون پنهنجي مخلص دوست محترم تاج جويي جو ٿورائتو آهيان، جنهن هن سلسلي ۾ هميشہ جيان پاڻ موکيو آهي.

فقط

محمد حسين "ڪاشف"

طالب لطيف

چمبڙ سنڌ

13 جنوري 2009ع

شاه رح

شاهه جي ڪلام جا فڪري ماخذ

لطيف جي شاعري سنڌي ادب، تاريخ، ڪلچر ۽ انساني امنگن جو اهو سرمايو آهي، جيڪو هر دؤر لاءِ سونهي جو ڪم ڏئي ٿو. سندن شاعري گهڻ پاسائين ۽ گهڻ رخي هئڻ سبب پرزم نما حيثيت رکي ٿي. جنهن جي هر پاسي جي ونڪ اهڙي تہ آبدار ۽ منور آهي جيڪا اکين کي موهيو وجهي. جيئن هر زماني جي ڏاهي ۽ باڪمال ماڻهوءَ جو فڪر ۽ شعور انهي زماني جي حالات، واقعات تاريخي محرڪات، عصري تقاضائن ۽ فڪري روين جو نچوڙ هوندو آهي. تيئن لطيف جي شاعري ۽ فڪر بہ تاريخ جي هڪ دؤر جو نچوڙ آهي. جنهن کي ان دؤر جي "روح عصر" جي حيثيت سان تعبير ڪري سگهجي ٿو ۽ سندن ذات گرامي تاريخ جي ارتقائي حيات واري سفر ۾ هڪ اعليٰ ۽ آدرشي انسان جي جاءِ والاري ٿي. غور ڪبو تہ لطيف بذات خود نہ صرف هڪ اتهاس پر ان اتهاس جو هڪ اهڙو نمائندو ۽ پيغامبر آهي، جنهن جي فڪر ۽ فن جي ڪلام ۾ دائميت ۽ سماجي صداقت جو پهلو سمايل آهي، جنهن جا قدر تاريخ جي هر دؤر لاءِ سونهي جي حيثيت رکن ٿا. اهڙي پلانس شخص پنهنجي فڪر ۽ شعور کي جلا بخشڻ لاءِ جيڪا ذهني ۽ روحاني محنت ڪئي هوندي ۽ غور و فڪر جي ڪوٺاري ۾ پنهنجي ذهن کي جنهن انداز سان پچايو هوندو ان کي جڏهين تصور ۾ ٿو آڻجي تہ حيرت جي

عالم ۾ پئجي ٿو وڃجي. پنهنجي انهي ذهني ولوڙ لاءِ پاڻ ٿي فرمائين ٿا ته :

ڪاندين، ٿاندين، پاهرين پچان مَر پيئي،
جيرا، جگر، بڪيون سيخن ۾ ٿيئي،
ويڃنئون ويئي، تي وهيٺي سڄڻين.

لطيف پنهنجي زندگي جي مختلف دورن، انهن دورن ۾ پنهنجي جيءَ جي جهيڙي سان گڏ زندگي ۾ ان جي روين جو، پنهنجي ماحول ۽ ان جي محرڪات جو، پنهنجي صحبتن، عالمن، فاضلن، شاعرن ۽ اهل الله جو عشق الاهي جي اساٽ ۾ ان مان پيدا ٿيندڙ ڪيفيتن جو نهايت ئي غور ۽ توجهه سان مطالعو ڪيو ۽ ان مان نتيجا اخذ ڪيا. روح جي انهي ريلي کي شاعري جي اڏاوت ۾ جن روين جذبن ۽ فڪري عنصرن کي بيان ڪيو آهي. اهي سندن زندگي جي هڪ طويل تجربي، ذهني ولوڙ، سماجي اپياس، سيروسفر، صحبت ۽ ساڱ فڪري مطالعي جي اغماض جو نتيجو آهن. جن مان هر نڪتي، ان نڪتي جي اسباب تي، نڪتي جي ڦهلاءُ ۽ تواردي ڪيفيت تي هن ڏاهي شخص ڪيئي ڀيرا سوچيو هوندو ۽ اها سوچ سندن احساس جي دنيا ۾ پچي پختي ٿي اچي لفظن جو روپ ورتو هوندو. جو اڄ انهن لفظن جو ترنگ ۽ آلاپ، جهان ۽ جهونگار جيءُ کي جهوبو ڏيو وجهي. لطيف وٽ انهي اظهار جي قوت وڏي سگهاري آهي. جنهن ۾ هن زندگي جي روين، حقايق ۽ حقيقت الحقايق جي رمز آفريني کي دل ڪولي بيان ڪيو آهي. جنهن ۾ سندن شاعري جو فڪري پهلو انتهائي بلندين تي نظر اچي ٿو. جنهن تائين رسڻ غيبي عطيو ئي قرار ڏيئي سگهجي ٿو جيڪو ڪين حاصل هو. جنهن ۾ ڪسب ۽ اڪتساب جو ڪو عمل دخل نظر نٿو اچي. تسليم ڪجي ٿو ته فڪر ۽ خيال انساني ماحول جو حصو آهن. تجربو ۽

مشاهدو زندگي جي عمل رد عمل جو نتيجو آهن.

ليڪن اظهاري قوت خدا داد عنايت يا ملڪو آهي، جنهن ڪي قدرت جي طرفان ڏات چئي سگهجي ٿو. هر وڏي تخليق ۾ لازمي طور تي هڪڙو عنصر اهڙو هوندو آهي. جيڪو تعين جي حد کان بالاتر هوندو آهي ۽ لطيف انهي عنصرِ سان سنواريل هو.

لطيف جي ڪلام جي فڪري ماخذات ۽ ان جي صوري ۽ معنوي حيثيت تي غور ڪجي ته اٿين محسوس ٿو ٿئي ته انساني ڪلام هوندي ان کي سرجڻهار جنهن انداز ۽ طريقي سان سرجيو ۽ رچيو آهي، اهو هن جي ذهني پختگي، فڪر بلندي، ڳوڙهي ويچار ۾ مشاهدي جو اهڃاڻ آهي جيڪو پڙهڻ ۽ ٻڌڻ سان خيالن کي اکين آڏو آڻي بيهاري ٿو. لطيف جي ڪلام ۾ اهو اعليٰ گڻ محض انهيءَ ڪري آهي جو لطيف محسوسات، مشاهدي ۽ تخيل جي عنصرن کي حڪمت اوليٰ جي اوصاف سان متصف ڪري، عقلي صورتن کي بيان ڪيو آهي. جنهن ڪري قاري ۽ سافع جو ذهن تدريجي صورت سان ان طرف منتقل ٿئي ٿو، جن کي شاعر پنهنجي ڪلام ۾ بيان ڪيو آهي. سندن شاعري هر نقطهء نگاهه کان مڪمل ۽ وڏي ڪمال واري آهي، ڊاڪٽر ايچ-ٽي سورلي جي چواڻي ته: ” شاهه لطيف جنهن قسم جي شاعري ڪئي آهي، اهڙي شاعري جو وري تخليق ٿيڻ سنڌ ۾ ناممڪن آهي“. لطيف جي اهڙي ڪمال واري شاعري جا ڪهڙا فڪري ماخذ تي سگهن ٿا جن ڪيس دائميت بخشي آهي. جڏهين انهي امر تي غور ڪجي ٿو ته هيٺيان عنصر نمايان نظر اچن ٿا.

1- تاريخ جو اهو دؤر جنهن ۾ پاڻ اک کوليائون ۽ زندگي گذاريائون ان دؤر جي سياسي ۽ سماجي حالت ڪهڙي هئي.

2- خاندان ماحول، پرورش ۽ والدين جي تربيت جو مٿن اثر انداز ٿيڻ.

3- سير و سفر ۽ زندگي جي مختلف روين ۽ عام حالتن جو اڀياس ۽ ان جي نتيجن کي غور فکر سان بيان ڪرڻ ۽ جوڳين سامين سان گڏجي وقت گهارڻ.

4- وقت جي درويشن، عالمن فاضلن، شاعرن سان صحبتون ۽ رهاڻيون ۽ انهن جي فڪري اثر پذيري.

5- روحاني رمز آفريني کي طئي ڪرڻ سان گڏ ذات حق جي اظهار ۽ ان جي مشاهدي ماڻڻ لاءِ ڪلام ۾ ترغيب ۽ تلقين جو طريقو اختيار ڪرڻ، ان لاءِ قرآن ۽ تصوف کي رهبر بنائڻ.

6- راڳ کي روح جي غذا سان متشبہ ڪري تصور ڪرڻ ۽ ان جي اظهار لاءِ پنهنجو منفرد طريقو اختيار ڪرڻ.

(1) لطيف جنهن دؤر ۾ اک کولي، تاريخي طور تي اهو ڪلهوڙا دؤر هو، جنهن ترخان ۽ ارغون دؤر جي ڪک مان جنم ورتو. ارغون ۽ ترخان جيڪي مغلن جا ڪارندا هئا. انهن جي ظلمن جي بهيمانہ ڪاروائين جي صدا فضا ۾ موجود هئي. ڪلهوڙا حڪمرانن بہ انهن جي پهيل پيچري تي هلي مغل حڪامن تائين رسائي حاصل ڪري سنڌ جي سرو پاءِ حاصل ڪئي. جيتوڻيڪ ڪلهوڙا خاندان شروع ۾ فقيري طريقي وارو هو ۽ مٿن سيد محمد جونپوري جي فڪر جو اثر هو، جنهن ۾ ميان نصير محمد، ميان آدم ۽ ميان شاهل پيش پيش رهيا، فقيري طريقي سان جنهن نموني ڪلهوڙن قدم وڌايا انهي هنن کي خانقاهي طريقي مان اقتدار ڏانهن وڌايو ۽ رعايت يافتہ طبقي جي حيثيت حاصل ڪري سنڌ جي حڪومتي سنگاسن تي قدم ڄمايا.

1658ع ۾ اورنگزيب ۽ داراشڪوه جي وچ ۾ جيڪا جنگ لڳي، جنهن ۾ اورنگزيب جو لشڪر دارا شڪوه جي ڪڍ لڳي سنڌ تائين آيو. ان ۾ ڪلهوڙن مغل فوج سان مزاحمت ڪئي. جنهن ڪان پوءِ

اورنگزيب فوج ڪشي ذريعي ان کي ختم ڪيو. نيٺ ميان يار محمد ڪلهوڙي مغل حاڪمن کي راضي ڪري سنڌ پرڳڻي جي رعايتي حڪومت حاصل ڪئي، سنڌ جي سدا حيات شاعر ”شاهه عبداللطيف ڀٽائي“ جو جنم 1689ع ۾ ٿيو. سندن عمر 28 يا 29 سال مس ٿيندي تہ ٺٽي جي مغل صوبيدارن ۽ ڪلهوڙا حاڪمن جي سازش سان شاهه عنايت الله قادري صوفي جهوڪ واري جي شهادت جو واقعو 1718ع ۾ پيش آيو . جيڪو ”ڪيڙي سو ڪائي“ واري امر جو عملبردار هو. ميان يارمحمد، پنهور قوم تي ڏنڊن سان حملو ڪري. جيڪا سماٽ قوم سان تعدي ڪئي اها ڪنهن ڪان وسرڻ جي نہ هئي. ميان نور محمد ڪلهوڙي جي شاهه صاحب سان ذاتي طور پڻ نہ پوندي هئي، پوءِ جڏهين سندن ڪرامتون ڏٺائين تڏهين وڃي سندس ڍڍر ڍرا ٿيا. 1740ع ۾ نادر شاهه سنڌ تي ڪاهه ڪئي ۽ ميان نور محمد ڀڄي وڃي عمر ڪوٽ جي قلعي ۾ پناهه ورتي ۽ 1748ع ۾ احمد شاهه دراني سنڌ تي ڪاهه ڪئي ۽ ڦرلٽ ڪئي. انهن حملن ۽ عقوبتن ڪري عام انساني زندگي ۽ معاشي طور تي جيڪا ملڪي حالت هوندي ان جي اندازو ڪرڻ ڪو مشڪل نہ آهي، انهن حالتن کي ڏسندي لطيف کي چوٽو پئجي ويو تہ:

اڄ گهرجين، يار بدا مائي پُنرا،
ٻيلي ٻئي پار، ويران آهن ويڙهيا.

—

ملاح تنهنجي مڪڙيءَ چڙهي چور پيا،

—

ڪيرٿو ڪن ڪري، جٿن ماتيءَ منجهه مهي،
ايڏو سور سهي ننڊ نہ ڪجي ناڪئا.

—

"چمڪيون چوڏار، ڏڄون ڏاڙيچن جون".

لطيف جي ڪلام ۾ انهن حالتن ۽ انهن مان پيدا ٿيندڙ سماجي اثرات جن عام انساني زندگي ۽ ان جي ڏنڌن ڏاڙين ۽ ڪمن ڪارين کي متاثر ڪيو ان جا مثال موجود آهن. جن مان اهو اندازو چڱي ريت ڪري سگهجي ٿو تہ شاعر جيڪو هتان جي عام مسڪين ماڻهن جي حالتن جو شعوري نمائندو آهي اهو انهن کان بلڪل باخبر هو ۽ هن انهن حالتن ۾ ماڻهن جي ميڙ ۽ ويڙهي ۾ پاڻ کي بيهاري انهن جي حال جي ترجماني ڪئي آهي تہ :

نہ سي وونئڻ وٽن ۾، نہ سي ڪاتياريون، ... الخ

(2) شاهہ عبداللطيف جن جو حسب نسب متي اطهار اهلبيت سان ملي ٿو تہ آل رسول هئڻ ڪري سندن خاندان کي قابل عزت ۽ لائق احترام تصور ڪيو ٿي ويو. ازانسواءِ شاهہ عبدالڪريم بلڙيءَ واري جن جهڙو اهل، بزرگ ۽ شاعر هن خاندان جو مؤرث اعلي هو. جنهن جي زندگي "صبر" ۽ "فقر" سبب پنهنجي دؤر ۾ مثالي ۽ ايندڙ وقت جي صوفين لاءِ مشعل راهہ هئي. شاهہ صاحب جن جي ننڍپڻ جي حالات ۽ واقعات جو ڪو تاريخي طور تي اهڙو مواد ڪونہ آهي. ليڪن ڪن شاهدين مان سوانح نگار لکن ٿا تہ لطيف جي ٻاروتڻ وارا ڏينهن گلن، مکڙين ، پکين ۽ جانورن سان ڪيڏندي حويلي ۽ اوتاري ۾ گذرندا هئا. گهڻو ڪري لطيف سائين بہ پنهنجي والد جيان اڪيلائي ۾ گذاريندو هو. پاڻ نهايت نهٺا ۽ سنجيده طبيعت رکندڙ هئا. سيد حبيب شاهہ جن پاڻ درويشانہ مزاج رکندڙ هئا ۽ خاندان تي حضرت شاهہ ڪريم بلڙيءَ واري جي شخصيت، تعليم ۽ فقيري روايتن جو وڏو اثر هو. ٻئي طرف شاهہ صاحب جن جا ناناڻا پڻ حضرت شيخ بهاءُ الدين ذڪريا ملتاني،

وارن جي خليفاڻي سلسلي سان لاڳاپيل هئا. ان ڪري نندي هوندي کان
ئي مٽن صوفيانہ رنگ غالب ٿيندو ويو. جيئن جيئن زندگي جي عملي
۽ فڪري ميدان ۾ اڳتي قدم رکندا ويا. تيئن تيئن اهو رنگ روحاني
رمز آفريني ۽ زندگي جي مختلف تجربن سبب نکرندو ۽ پختو ٿيندو
ويو. شاهہ حبيب جن سندن روحاني تربيت ڏانهہ متوجهہ رهندا هئا تہ
جيئن لطيف مقام لطيف ماڻي، پاڻ لطيف جي بزرگن مشاهيرن ۽
عالمن سان پڻ ڏيٺ ڪرايائون. انهيءَ سلسلي سان جناب ڊاڪٽر بلوچ
جن لکن ٿا تہ:

”شاهہ حبيب هاڻي پنهنجي سعادت مند فرزند ڪي صحبت ۽
رفاقت ۾ رکي سڄو توجهہ سندس تربيت تي ڏنو. جيئن هو ذهني،
اخلاقي ۽ روحاني طور اعليٰ درجي کي پهچي“

شاهہ حبيب جي انهي توجهہ جو نتيجو اهو نڪتو جو لطيف ۾
شعوري ۽ ذهني طور تي فڪري پختگي ۽ وسعت پيدا ٿي، جڏهن پاڻ
انهي راهہ ۾ عملي قدم کنيائون تہ سيرو سفر سان گڏ جتي زندگي جو
عام مطالعو مقصود هُين، اتي عالمن، بزرگن ۽ اهل الله سان صحبت
ڪرڻ وارو شغل پڻ اختيار ڪيائون. غور ڪبو تہ شاهہ حبيب جن جو اهو
قدم بنيادي طور تي پنهنجي سعادت مند فرزند جي سُرت سمجهہ واري
زندگي ڪي اعليٰ توجهہ ۽ اخلاق جي روحاني رمز شناسي ڏانهن مائل
ڪرڻ هو تہ جيئن لطيف عارفانہ مقامات ۽ روحاني رمز آفريني ۾ اعليٰ
مقام ماڻي سگهي.

(3) حضرت شاهہ لطيف سير سفر واري زندگي جو ڪجهہ حصو
ساڌن، سامين، سناسين، جوڳين ۽ سنتن سان پڻ گذريو جن سان گنجي
جا گام، هنگلاج جا هنڌ پيٽيائين تہ ٻئي طرف ڪڇ، جيسلمير،
ڪوٽيسر ۽ نارائڻ سر تائين پڻ ويو. جتي ڪن ٿارڪاپڙين هٺ يوگين ۽

ناٿ جوڳين سان سندس ملاقاتون ۽ رهاڻيون ٿيون. لطيف جي انهي سير سفر ۽ ملاقاتن جي سلسلي ۾ جناب ڊاڪٽر بلوچ صاحب جن لکن ٿا ته :

" مذهب جي حقيقت ۽ حقانيت تي شاهه صاحب هن کان اڳ گهڻو سوچيو هو ۽ انهي سلسلي ۾ هو عقيدي جي "سچائي" ۽ "روح" جو قائل ٿي چڪو هو. جڏهين پاڻ معرفت جو صاحب ٿيو تڏهين توحيدي وحدانيت واري عقيدي ۾ ئي کيس انسان ذات توڙي ڪائنات جي وحدت نظر آئي."

انهي سفرن ۾ سندن ڏيٺ هٺ يوگين ۽ ناٿ پنٿي جوڳين سان پڻ ٿي. جيڪي تن کي تپسيا ڏيئي حق جي تلاش ۾ هلندڙ هئا. جن جي تن تپسيا، جوڳ ۽ ڪشالي جو بنيادي عقيدو وحدانيت هو. شاهه صاحب جي ٻاهير مير واري سفر ۾ بقول ڊاڪٽر بلوچ صاحب جن جي ته: "ملي ناٿ نالي هڪ موحد ساڌو سندن معتقد ٿي ويو." لطيف جوڳين ۽ ساڌن سان جيڪو وقت گذاريو. انهيءَ ۾ انهن جي زندگي ۾ فڪر جو چڱي پر اپياس ڪيو ٿو ڏسجي . اهوئي سبب آهي جو سندن رسالي جي سُر رامڪلي ۽ ڪاهوڙي ۾ انهن جي عادات، اطوار ۽ مڪتي جي حصول لاءِ انهن جي مهما جو تصور نمايان نظر اچي ٿو.

پيو جن پرو، گنجي ڏونگر گام جو،
چڏي ڪيٺ ڪرو، لوچي لاهوتي ٿيا. (ڪاهوڙي)

—

پڪليا پٽن، دلق گدڙيو ڏوڙ ۾،
ڳالهيون ڳهلي لوڪ سان، پڌر پئي نه ڪن،
ڪامل اهي تن، مون پريان جي ڳالهڙي. (ڪاهوڙي)

—

جي پائين جوڳي ٿيان، ته طمع ڇڏ تمام. ... الخ (رامڪلي)

جز وڃايو جوڳئين، ڪل سين آهين ڪم. ... الخ (رامڪلي)

سڪن ڪٽ، ڪاپٽ، ڪاپڙي، ڪنوٽيا، ڪن جي ڪنائين الخ(رامڪلي)

—

صبح سڱڙيون ڪٺي ويا، وڃائي ويرَ. ... الخ (رامڪلي)

قدم ڪاپڙين جا لڳا ۾ لاهوت. . الخ (رامڪلي)

—

گندي ۽ گراه جن سناسين سانديو. ... الخ (رامڪلي)

—

نوري ۽ ناري جوڳئڙا جهان ۾. ... الخ (رامڪلي)

زندگي جي سفر ۾ لطيف ننڍي شيءِ ڪان وٺي وڏي ڳالهه تائين ۽ سماج جي اندر ماڻهوءَ جي رهڻي ڪهڻي، ان جي ڏنڊي ڏاڙي ان جي ڪلچر جي روين ۽ سماج ۾ هلندڙ لوڪ داستانن ۽ انهن جي الميائي انجام، پيڙياتن، وڻجارن مطلب ته انساني حياتي جي هر رخ ان جي سرڏا، پيڙا، امنگ ياونائن ۽ آشائن کي بيان ڪيو آهي. شاهه لطيف جي ذات ۽ ڏاهپ انهي قسم جي ڪلام ۾ سرجي نکري ۽ اجري قلب ۾ جيڪو اتساهه پيدا ڪري ٿي. تصور ۽ خيال جو جيڪو تاجي پيٽو اکين آڏو آڻي ٿي. اهو سندس شاعري کي نهايت سگهارو ۽ منفرد ڪري ٿو. جنهن ۾ احساس ۽ جذبو ايترو ته اوتيل آهي جو ان کي حقايق ۽ حقيقتن جو سنبل چوڻ ۾ ڪو وڌاءُ نه ٿيندو.

لطيف زندگي جي انهي خام مواد مان حقيقت کي کڻي جنهن انداز سان سوچيو ۽ ڪلام جي سبنڌ ۾ پرويو آهي، انجي مثالن کي هت جيڪڏهن پيش ڪبو ته اڏ ڪان وڏيڪ رسالي جو ڪلام ان لاءِ ڏيڻو پوندو ان لاءِ ڪاپائتي، ساموندي، سسئي، سهڻي، مارئي، سري راڳ، سارنگ، يمن، بروو وغيره جي سرن جا اڪثر بيت لطيف جي انهي

فڪري روين جي نمائندگي ڪن ٿا. سندن انهي قسم جو ڪلام زندگي جي ڏارائن ۽ حقيقتن جو اپياس ۽ ان جي ماخذات جو نچوڙ آهي. جنهن سان سندن ڪلام جي اهميت انتهائي وڏي وجي ٿي، بقول ايچ- ٽي- سورلي تہ : ” شاهہ لطيف پهريون پيرو وڏي ڪوشش ڪري پنهنجي عام لوڪن جي جذبن جي پنهنجي شاعريءَ ۾ ڀرپور عڪاسي ڪئي “.

(4) لطيف جو دؤر توڙي ان کان اڳيون دور صوفي فڪر وارا دؤر آهن. سما دؤر ۾ ” سيد محمد جونپوري “ جي مهدوي تحريڪ جو سنڌ ۾ پرچار ۽ تبليغ ان حد تائين وئي جو قاضي قاضن جيڪو سما حاڪمن جو قاضي القاضات ۽ هڪ وڏو عالم ۽ شاعر پڻ هو. اهو انهيءَ اثر هيٺ اچي ويو ۽ ڪلهوڙن انهي طريقي کي اختيار ڪيو. ميان آدم شاهہ، ميان نصير محمد ۽ شاهل انهي فڪر جا پوئلڳ رهيا. سنڌ جي عالمن ۽ صوفي بزرگن انهي تحريڪ جي وڏي مخالفت ڪئي، جنهن ۾ مخدوم بلاول کي شهادت نصيب ٿي. ان کان اڳ اسان کي حضرت نوح بکري جي شخصيت نظر اچي ٿي. جنهن کي سهروردي طريقي جو سنڌ ۾ باني چئجي تہ بجا آهي، هن بزرگ کي حضرت شيخ شهاب الدين سهروردي جن کان سڌو سنئون خلافت مليل هئي. هالا جي تر ۾ مخدوم نوح سروري ۽ مٽي خواجہ حافظ محمد درازي لاڙ تر ۾ شاهہ ڪريم بلڙي وارا جيڪي سندن جد امجد آهن. انهن مخدوم نوح هالن واري کان بہ تلميذ ورتي. ازانسواءِ سيد محمد مڪي، بکري، لڪي شاهہ صدر، قادري طريقو رکندڙ هئا. سيد صدر الدين عرف شيخ راجو قتال، مخدوم جهانيا جهان گشت جي خاندان جا پويان بزرگ سهروردي طريقي جا هئا. مخدوم آدم ۽ مخدوم ابوالقاسم، نٽوي، سيد عبداللطيف ڪلان نقشبندي طريقي جا وڏا بزرگ هئا. هنن بزرگن جي صوفيانہ مجلسن ۽ تعليم جي سلسلي جو پڙاڏو لطيف جي دؤر تائين پئي گونجيو ۽ انهن

جا آستان انهي فڪري شمع کي روشن رکيو آيا.

تسليم ڪجي ٿو تہ سياسي سماجي حالتن جي بنياد تي سما دؤر جي پڇاڙي واري وقت کان وٺي ويندي شاهہ لطيف جي دؤر تائين حالتون بهتر نہ هيون، جنهن ۾ عام ماڻهوءَ لاءِ خوشحالي يا ڪو سڪون هجي. باوجود انهن اٿانگين ۽ ابتر حالتن جي علمي ۽ فڪري لحاظ کان سنڌ اسان کي سَرهي نظر اچي ٿي. ٺٽو ننگر، پاٽ، کهڙا، سيوهڻ، اگهم ڪوٽ ۽ چوٽياريون وغيره ۾ علم ۽ فهم جون شمعون روشن رهيون. انهن شهرن جا ڪتب خانہ ، اوطاقون ۽ اوتارا علم ۽ عرفان جا روشن مينار هئا. جتي انهي جا اجايل ڪهي اچي اج اجهائيندا هئا ۽ فيض پرائيندا هئا. غور ڪبو تہ ٺٽو انهن مڙني ماڳن ۾ اتم نظر اچي ٿو. جنهن ۾ مخدوم محمد معين ٺٽوي (جنهن سان لطيف جون روح رهاڻيون هونديون هيون) مخدوم محمد هاشم ٺٽوي، مخدوم ضياءُ الدين، ميان محمد صادق نقشبندي (جيڪي سلطان الاولياءَ خواجہ محمد زمان لنواري واري جا استاد ٿي رهيا)، ميان نعمت الله، آخوند شفيع، آخوند ابوالحسن جهڙا عالم فاضل، غلام علي ”مداح“ ٻالچنڊ آزاد ” مير ابوالبقا ۽ مير ابو تراب جهڙا باڪمال شاعر ۽ عالم موجود هئا. از انسواءِ مبين سيد عنايت الله عرف ميون شاهہ عنايت رضوي نصرپور وارو، پنهنجي وقت جو سنڌ جو وڏو شاعر هو، ميون صابر ولهاري (ولهار وارو تعلقو ٽنڊالهيار) آخوند حاجي متين هالن پراڻن وارو ۽ سيد شهمير شاهہِ باقيل پوٽہ (هي مخدوم محمد هاشم ٺٽوي واري جو هونهار شاگرد هو) مخدو عبدالباسط هالائي وڏو عالم فاضل هو، حافظ ميون اسحاق درس مشائخ پوٽو، ميون محمد مبين ترائي وارو مخدوم دين محمد صديقي سهروردي سيوستاني، ظاهر ۽ باطن جو وڏو ڪامل هو، ميون محمد صلاح بن ميون محمد عارف ڏاسوڙي وارو (فارسي جو وڏو عالم ۽

مولانا روم جي مثنوي جو وڏو چاڙهو هو، جيڪو ملاقات بعد شاهہ صاحب جو مريد ٿيو ۽ سير سفر ۾ ساڻن گڏ هوندو هو ۽ روزانہ مثنوي جو وعظ ڪندو هو ڪيس خليفو محمد صلاح پڻ سڏيندا هئا) مخدوم محمد صديقي ڪوٽڙي ڪبير وارو وقت جو وڏو عالم ۽ درويش هو، ميان صاحبڏنو فاروقي درازئي، مخدوم محمدي ڪهڙن وارو، چنيهہ فقير اچڻ، سيد محمد بقا لڪياري، پير موسن شاهہ جيلاني گهوٽڪي، درويش ڏاتار ڏنو بن دوريش اسحاق سڪريو، ملان ڪاتيار وارو، مخدوم ڀاون شاهہ ملتاني، رحيم ڏنو فقير پلي سيڙي وارو، ميهار فقير جانهيري وارو، درس فقير ڪاڇيلو، سيد نجم الدين بکري وغيره. لطيف جون انهن بزرگن ۽ عالمن سان ملاقاتون ۽ روح رهاڻيون رهيون. انهن ان ڪي عالم با تقويٰ، ڪي صوفي با صفا، ڪي شاعر هاتف نوا، ڪي وري اهل دل ۽ حق جي حقيقت جا پرستار ۽ ان جا جوياءِ راز هئا. فڪري ۽ روحاني طور تي ميل ملاقات ۾ ڪن ڪان لطيف پرايو تہ ڪن تي پاڻ عرفان جو اولڙو وڌائون. انهن بزرگن مان ڪي سهروردي طريقي جا سيهوڳي، تہ ڪي قادري طريقي جا قائل، تہ ڪي وري نقشبندي طريقي جا نقيب ۽ ان نقش قدم تي نروار هئا. ذڪر فڪر، مجادلہ مراقبہ جي رمز آفريني هر طريقي جي پنهنجي. پنهنجي هئي. ليڪن ذات حق سان اتصال وارو مقصد سيني وٽ ساڳيو هو. يقين آهي تہ انهن بزرگن سان ميل ملاقات ۽ روحاني رمز شناسي جي مدارج جي واٽ لهڻ لاءِ اهچن ۽ اوڙڪن سان لطيف جي ضرور آشنائي ٿي هوندي تہ اخلاق ۽ احسان، جذب ۽ فصل، تجريد ۽ تفريد، فنا ۽ بقا جي ماهيت ڪهڙي آهي. جيئن تہ بزرگن جو تخيل ۽ رجوع جي ڪيفيت ۾ هڪ ٻئي جي روحاني مدراج جي مام ڪي سمجهڻ جي ڪوشش جو دستور هوندو هو. انهي ۽ اهڙي قسم جي سلسلن ۾ صحو ۽ سڪر، فقر ۽ نزول تجليءَ جي واردات تي

ضرور هن ڪامل ولي الله سان انهن بزرگن ۽ ڪاملن جي گفتگو صريحاً يا اشارت ۽ ايمائيت ۾ ٿي هوندي. انهي قسم جي احوال سندن فڪر ۽ شعور تي يقيناً ڪي نه ڪي اثر ڇڏيا هوندا. سندن ڪلام جي سر رامڪلي، يمن، ڪاهوڙي. آسا، سسئي، مارئي وغيره ۾ انهي فڪر جو وڏو تصور سمايل آهي، ٻئي طرف اسان لطيف ڪان اڳ جا شاعر مثلاً قاضي قاضن، لطيف الله قادري، شاهه ڪريم (جنهن جي ڪلام، جو بياض بيان العارفين سدائين ساڻن گڏ هوندو هو)، همعصر شاعرن مان شاهه عنايت رضوي جي ڪلام ۽ رسالي ۾ آيل ڪن اڳين شاعرن جي ڪلام جي سندن ڪلام ۾ ڪن هنڌن تي اثر پذيري پڻ نظر اچي ٿي. جن بزرگن ۽ عارفن سان شاهه سائينءَ جون ملاقاتون ٿيون ۽ صحبتون رهيون انهن ۾ پيش آيل ويچارن ۽ نڪتن تي غور ٿو ڪجي نه محسوس ٿو ٿئي تہ لطيف جيتوڻيڪ فڪري ۽ فني طور تي پاڻ ڪان اڳين عارفن جي تعليم ۽ پنهنجي همعصري هم صحبت بزرگن ڪان متاثر نظر اچن ٿا. باوجود ان جي لطيف جو صوفيانہ مقام ۽ تشخص وڏي ماڻ وارو آهي. جنهن جو عڪس سندن ڪلام ۾ چڱي پر موجود آهي، مثلاً:

منهن محراب پرين جو جامع سڀ جهان،
اڏامي ات ويو، عقل ۽ عرفان. الخ

—

هُو ۾ گڏجي هُو، ٿيا بابو سي بريان. الخ

—

آيا سي الوهيت ۾، لاهوت لنگهيو جن، الخ

—

لوچيان ٿي لاحد ۾، هادي لهان نہ حد. الخ

—

نکا ڪن فيڪون هئي، نڪو لڳ لحم. الخ

—

ڪاهوڙين خفي سان سوجهي لڌو سبحان،
عاشق اهڙي اکرين، لنگهيا لامڪان، الخ

—

جُز وجائيو جوڳئين، ڪل سين آهين ڪم، الخ.

—

عدم جي اوڙاهہ تي ڪيا آسڻ آديسين، الخ (وغيره)

سندن ڪلام طريقت جي راهہ ۽ صوفيانہ مقامات ڏانهن وڏي رهبري ڪري ٿو ۽ منزل ماڻڻ واري ڪيفيت ۽ صوفي جي حال جي غمازي پڻ ڪري ٿو.

(5) روحاني رمز آفريني کي طئي ڪرڻ سان گڏ ذات حق جي اظهار ۽ ان جي مشاهدي ماڻڻ لاءِ لطيف ڪلام ۾ ترغيب ۽ تلقين جو طريقو اختيار ڪيو. ڪٿي ڪردارن جي ڪيفيت ۽ سندن وجداني حالت ذريعي اظهار فرمايائين تہ جيئن سالڪ ۾ سهمت پيدا ٿئي ۽ هو "عشق" کي جيڪو ذات حق جو خاصو آهي ان کي راند نہ سمجهي. سندن آڏو شريعت، طريقت، معرفت ۽ حقيقت کي اوليت آهي. جن جو ماخذ قرآن آهي، ان سان گڏ تصوف جيڪو احسان جي صورت ۾ آهي. ان کي رهبر بنائڻ جي وٽن تلقين آهي. انهي چوڻ ۾ ڪو وڌاءُ نہ ٿيندو تہ لطيفي فڪر جي ماخذات جي سلسلي سان مٿي بيان ڪيل عنصرن کان سواءِ قرآن ۽ تصوف سندن فڪر جا سڀ کان وڏا ماخذ آهن. جن جو رنگ سيني عنصرن تي غالب آهي، پنهنجي انهي فڪر جي تعليم لاءِ نهايت چٽائيءَ سان فرمائين ٿا تہ:

ساري سک سبق، شريعت سندو سهڻي،
طريقتان تکو وهي، حقيقت جو حق،
معرفت مرک، اصل عاشقن کي.

وٽن صوفيانہ فڪر جو بنياد شريعت ۽ ان جي احڪام جي بجا آوري آهي. شريعت جي طور طريقي کي سمجهڻ، ان تي هلڻ کي طريقت سان تعبير ڪيو ويجي ٿو. انهن احڪامن جي روح کي سمجهڻ واري ڪيفيت کي حقيقت چيو ويجي ٿو. جڏهين سالڪ انهن ٽنهي درجن جي ماهيت کان واقف ٿي ويجي ٿو، تڏهين ئي هو معرفت جي مام کي سمجهڻ جي لائق ٿئي ٿو. " من عرف نفسه فقد عرف ربه " واري واٽ وٺي ٿو. لطيف وٽ انهيءَ سڄي فڪر جو بنياد " عشق " آهي، وٽن شريعت لاءِ بہ عشق جي ضرورت آهي. حقيقت ۽ معرفت کي ماڻڻ لاءِ عشق جي ضرورت آهي. ڇاڪاڻ تہ سندن آڏو عشق ئي اهو جذبو آهي. جيڪو انسان ۾ پختگي ۽ وارفتگي پيدا ڪري ٿو ۽ عمل جي توفيق بخشي ٿو.

لطيف خدا تعاليٰ جي وحدانيت ان جي رحمٰن ۽ رحيم هئڻ، ڪائنات جي هر ذري جو ذات حق جي دائره اختيار ۾ هئڻ، هر طرف سبحان جي سونهن جي موجوديت ۽ شهادت ۽ جهان جي جوڙ لاءِ رسالي جي شروعات ۾ جيڪو بيت ڏيئي اظهار فرمايو اٿن اهو سورة فاتحہ جو سڌو سنئون بدل آهي.

" الحمد الله رَب العٰلمين، الرحمٰن الرحيم. مالک يوم الدين " الخ

سڀ ساراھ ۽ واکاڻ جي لائق هڪ الله آهي، جيڪو سيني جهانن جو پاليندڙ آهي، هو مهربان ۽ گهڻو ٻاجهارو آهي ۽ قيامت جي ڏينهن جو مالک آهي. "

پاڻ انهيءَ مفهوم کي هن طرح ادا ڪيو اٿن :

اول الله عـلـيـم اعـلـيٰ عـالـم جـو ڌڻـي،
قادر پنهنجي قدرت سين قائم آهه قديم،
والـي واحِـد وحـده، رزاق رب رحـيـم،
ڪري پاڻ ڪريم، جوڙون جوڙ جهـان جـي.

ايمان جو پهريون ڏاڪو ذات حق جي وحدانيت ۽ پاڻ ڪريمن جي رسالت تي ايمان آهي. جنهن جي تڪميل ڪلمه توحيد سان ٿئي ٿي انهي مفهوم کي هن طرح ادا ڪيو اٿن :

وحده لاشريڪ لـه جـان تـو چـئـيـن ايـئـن
مڃ محمد ڪارڻي، نِرتون منجهـان نـيـهـن، ... الـخ

" اياڪ نعبد وَ اياڪ نستعين" عبادت ۽ رب کان گهرڻ واري حڪم کي هنن لفظن سان ورجائي ٿو :

ڇا کي وڃيـو ڇـو پـيـلـي رهـيـن پـيـن جـو،
وٺ ڪنجڪ ڪريم جي، جڳ جو والي جو،
سڪيو هوندو سو، جنهن جو عشق الله سيـن.

رب جي ذات ڪائنات جي هر ذري تي ڇانيل آهي يا ائين چئجي تہ ڪائنات جو هر ذرو رب جي دائره اختيار ۽ قدرت جي قبضي ۾ آهي، ان لاءِ فرمائين ٿا تہ:

"الله ڪل شيءٍ مُحيطُ" ايءَ آرياڻي اهـجـاڻ، ... الـخ

رب جي انسان سان ويجهڙائي نہ پر پنهنجو پاڻ سان گڏ هئڻ واري قرآني ارشاد کي هن طرح سان ادا ڪيو اٿن:

هوت تنهنجـي هـنـج ۾ ، پـڇـيـن ڪـوهـ پـريـاڻ،

”ونحن اقرب اليه من حبل الوريد “ تنهنجو توئي ساڻ. الـخ

اهو ارشاد تہ ”اهو توهان جي نفس ۾ آهي يعني اوهان ۾ موجود آهي! ليڪن توهان ان کي ڏسندڙ نہ آهيو.“ واري آيت جي خيال کي هن طرح سان ادا ڪيو اٿن:

”وفي انفسڪم افلاتبصرون“، سو جهي ڪر صحيح،
ڪـڏهـيـن ڪـانـہ ويـئـي، هـوت ڳـولـڻ هـٿ تـي. الـخ

قرآني تعليم جي ماخذات جي سلسلي سان چند مثالن تي اڪتفاڪئي ويئي آهي. غور ڪبو تہ لطيف جو ڪلام انهي فڪر جو آئينو آهي، جنهن ۾ قرآن حڪيم جي حڪمت پرين آيتن سان گڏ حديث شريف ۽ عربي مقولات کي يا تہ سڌو سنئون استعمال ڪيو آهي، يا وري انهن جي مفهوم ۽ معنيٰ کي ڪلام جي صورت سان بيان ڪيو ويو آهي. اهوئي سبب هو جو شاهہ سائين جن جو ڪلام جڏهين عاشق رسول ۽ حقيقت محمدي جي شارح حضرت عبدالرحيم گرهوڙي جن جي نظرن مان گذريو تہ پاڻ ٺهہ پهہ چيائون تہ :

”آهي عبد اللطيف تـي رضـامـنـدورحـمـان،
جوڙي جنهن قرآن، سنڌيءَ ۾ صحيح ڪيو“

خود حضرت شاهہ صاحبن جن پنهنجي ڪلام آفاقي الهام جي سلسلي ۾ فرمايو تہ:

بيت نـہ ڀانـئـيـو مـاڻـهـئـان آيـتـون آهـيـن،
نـيـو مـن لائـيـن پـريـان سـنـدي پـار ڏي.

جيئن مثنوي لاءِ چيل آهي: ”هست قرآن در زبان پهلوي“ تيئن گرهوڙي رح جو قول شاهہ جي ڪلام تي پورو ۽ صادق اچي ٿو، جنهن ۾

ڪنهن شڪ جي ڪا گنجائش ڪانہ آهي.

(6) قرآن جي ماخذ هئڻ ڪان پوءِ لطيف جي ڪلام جو سڀ کان وڏو ماخذ صوفي فڪر/تصوف آهي. جنهن جي جهوليءَ ۾ لطيف اک پٽي ڇاڪاڻ تہ سندن خاندان صوفي فڪر جو هڪ گهوارو هو. جنهن ۾ حضرت شاهہ عبدالڪريم، حضرت عبد القدوس ۽ شاهہ حبيب جن جهڙا در ناياب پيدا ٿيا. جيڪي پنهنجي وقت جا عارف ۽ صالح ٻانها هئا. ازانسواءِ عالمن، فاضلن ۽ اهل دل صوفين سان ملاقات ۾ ريجهہ رهاڻ سندن طبع ۾ تصوف جي عقيدي کي نهايت پختو ڪيو. ان سان گڏ سندن ذات عملي طور تي انهي راهہ ۾ قدم وڌائي ان جي لطائف ۽ روحاني روين تي جيڪو غور ۽ تدبر ڪيو ۽ ان جي رمز آفريني ۽ لطائف جي مشاهدي ۽ منزلن مان گذرندي حق جي پرتوي جو قلب تي جيڪو نزول ٿيو انهي منجهن جمال، جلال جي ڪيفيت پيدا ڪئي، جنهن سندن فڪر ۽ شعور ۾ روحانيت جي شمع کي روشن ڪيو. انهي روشني کي انفراديت وارو مقام عطا ڪيو ۽ "صوفي با صفا" جي مقام تان حق جو هوڪو ڏيندي چيائون تہ:

صوفي سِرُ سين ۾، جئن رڳن ۾ ساهہ.
سا نہ ڪري ڳالهڙي، جئن پويون پروڙي پساهہ،
آهس اي گناهہ، جي ڪا ڪري پڌري. (يمن)

—

صوفي لا ڪوفي، ڪوَن ڀانئينس ڪير. الخ

—

صوفي صاف ڪيو، ڏوئي ورق وجود جو. الخ

صوفيانہ فڪر ۽ تعليم لطيف جي رڳ رڳ ۾ سمايل هئي، ڇاڪاڻ تہ پاڻ هر جاءِ حق جي هئڻ جا حامي هئا.

”تصوف بنيادي طور تي ظاهري صفائي ۽ پاڪيزگي سان گڏ باطن جي پاڪائي ۽ قلب جي صفائي جو اهو طريقو آهي، جنهن ۾ ذاتِ حق کان سواءِ غير جو دخل نہ ٿي سگهي. اندر جو آئينو اهڙو صاف ۽ صيقل هجي جو انوار الاهي جي جلوي کي سالڪ محسوس ڪري سگهي، ابوالحسن نوري تصوف جي تعريف بيان ڪندي فرمائي ٿو تہ ”تصوف جو مقصد آهي نفساني لذتن کي ترڪ ڪرڻ، شيخ ابو سراج ڪتاب ”اللمع“ ۾ هڪ هنڌ لکي ٿو تہ ”مسلسل نفس جو مجاهده ۽ نفس اماره تي قابو پائڻ ئي تصوف آهي.“ ابو علي قزويني تصوف کي حسن اخلاق سان تعبير ڪري ٿو. ابو محمد الجريري جو چوڻ آهي تہ: ”تصوف جي معنيٰ آهي نيڪ خصلتون اختيار ڪرڻ ۽ تمام براين کان دل کي پاڪ ۽ صاف رکڻ“. عمر بن عثمان المڪي جو ارشاد آهي تہ ”صوفي نقد وقت جي قيمت ڄاڻي ٿو ۽ هر وقت جنهن جو هوندو آهي، ان جو ئي ٿي رهي ٿو.“. تصوف ڇا آهي؟ ان بابت صوفياءِ ڪرام جي بيان ڪيل راين جي روشني ۾ لطيف جي ڪلام تي نظر ٿي ڪجي تہ هن عارف بالله ۽ صوفي با صفا جا اهي ٻول قرب خداوندي ۽ اتصال قوت ربي جا مظهر آهن. جنهن ۾ ”نڪا ڪن فيڪون هئي نڪا ٻي پچار“ کان وٺي ”الست بربڪم“ جي احوال ۽ ”هيڪائي هيڪ هئي وحدانيت واهہ“ ۽ ”لوچيان ٿي لاحد ۾، هادي لهان نہ حد“ جي مام ۽ مذڪوره جي احوال و مقامات تي پيل پرده حجابات کي پري ڪري بصيرت رباني ۽ حڪمت يزداني کي هن عارف بالله بيان ڪيو آهي. عالم ناسوت جي بي سڪوني ۽ بيقراري سان گڏ عالم ملڪوتي جي اتصال کي:

”هوءَ ۾ گڏجي هو ٿيا، بابوسي بريان“

ڇئي صفات کي ذات جي بحر بيڪران ۾ گم ڪري ٿو، جتي:

وحدتان ڪثرت ٿئي، ڪثرت وحدت ڪل، الخ

سو هيڏان سو هو ڏانهن، سو ئي من وسي. الخ

واري ڪار آهي، لطيف عرفان ۽ القاء جو وهيبت ۽ وجدان جو خلوت ۽ جلوت جو اهو جوياءِ راز آهي جنهن جي هر لفظ ۾ رهنمائي ۽ رمز آفريني پذيرائي ۽ پختگي آهي ۽ لطيف دنيا جي عظيم صوفي شاعرن جي سٽ ۾ جاءِ ولاري ٿو. لطيف بنيادي طور صوفي فڪر جي "وحدة الوجود" واري نظريي جو قائل ۽ شارح آهي. سندن طرز فڪر ۽ ڪلام تي مولانا رومي ۽ حسين بن منصور جي فڪري اثر کي نظر انداز نٿو ڪري سگهجي. جيتوڻيڪ لطيف منصور جي نعري "اناالحق" کي کلي طرح سان بيان نه ڪيو آهي پر انهي فلسفي ۽ انهي حڪمت کي نهايت سهڻن لفظن سان بيان ڪري ويو آهي:

جر ٿر تک تنوار، وڻ، ٽڻ وائي هيڪڙي.
سيئي شيءِ تيا، سوريءَ سزاوار،
همه منصور هزار، ڪهڙا چاڙهئو چاڙهئين.

مولانا رومي تصوف جي احوال و مقامات کي پنهنجي مثنوي ۾ جنهن شرح و بسط سان بيان ڪيو آهي انهي کي لطيف نهايت جامع طريقي سان رسالي جي بيتن ۾ آندو آهي:

1. طالب قصر سونهه سر اي روميءَ جي روءِ،
جني ڏٺي جُوءِ، تني ڪچيو ڪينڪي.

2. طالب قصر سون سراندو رومي راءِ،
جني ڏٺي جاءِ، تني ڪچئو ڪينڪي،

3. طالب قصر سونهه سر، روميءَ جو آهه،
تاڙي جي لاهي، ته منجهئين مشاهدو ٿئي.

4. طالب قصر سون، سر اي روميءَ جي رهاڻ،
پهرئين وجائڻ پاڻ، پسڻ پوءِ پرين جو.

5. طالب قصر سونهہ سر اي روميءَ جي راحت،
جني ڏٺي ٿَت، تني ڪجهو ڪينڪي،

6. طالب قصر سونهہ سَرَ، ايءَ روميءَ جي اوطاق،
جي پڇين در فراق، تہ منجهين مشاهدو ماڻيين.

مٿي ڏنل بيتن ۾ مولانا رومي جي حوالي سان لطيف تصوف جي احوال مقامات ۽ ان ڪيفيات کي پنهنجي بيتن ۾ آندو آهي، جيڪو هڪ طرف سندن فڪري ماخذات جي عنصر کي ظاهر ڪري ٿو تہ ٻئي طرف اهو رومي سان سندن محبت ۽ ان جي نظريہ جي تجديد کي ظاهر ڪري ٿو جنهن مان وسعت نظر ۽ ڄاڻ جي سڌ پوي ٿي.

شاهہ جو رسالو سڄو ئي صوفي فڪر جو آئيندار آهي. ليڪن ان ۾ يمن، رامڪلي، ڪاهوڙي، مارئي، سسئي ۽ سهڻي جا ڪي داستان تصوف جي روحاني مدارج ۽ ڪيفيت سان ٽمٽار آهن جنهن ۾ :

الف: راهہ طريقت جي مختلف منزلن جو ذڪر،

ب: هستي کي نيستي ۾ آڻڻ يعني فنا في الله سان آشنائي،

ج: عالم ناسوت مان عالم ملڪوت ماڻڻ، (نابودي نيئي عبد کي اعليٰ ڪيو)

و: راهہ حق ۾ خلوت، جلوت ۽ فني اثبات جي ترغيب ۽ تلقين.

ز: لاهوت، هاهوت ۽ عدم جي اوڙاهہ تي آسڻ ڪرڻ

لطيف وٽ تصوف جو سڄو مول ”عشق“ آهي، وٽن انهي عشق الاهي جو مڃ مڃيل ۽ مٿل نظر اچي ٿو. بقول سندن تہ :

” ويا جو لائي سو، منجهائي ٿو مڃ ٻري،

سو اُجھامي ڪھاڻ، جنھن سورينڊڙ سپرين.

جنھن مچ جا مچائيندڙ ۽ سورينڊڙ پاڻ سپرين ھجن ان لاءِ چئي ڏنائين تہ :

انـــدر آڳ عشـــق جـــي اپـــر اُڏاڻـــي،
العشق نارالله المؤقدة. ڪوريءَ جئن ڪاڻـي،
آھـہ آريـاڻـي، ڪـونـھـي ڀـيـو ڀـروچ رِيءَ.

وٽن عشق جي صدا ۽ ادا ۾ سپرين جي سونھہ ۽ جانب جو جلوو ۽ جمال ۽ ان جي حسن آرائي ۽ جلوه نمائي آھي. جتي ھر سوءِ پرين پاڻ پسائي ٿو. مون ھت صوفي فڪر جي ماخذات جي سلسلي سان نھايت اختصار ڪان ڪم ورتو آھي. لطيف صوفي فڪر جي اظھار ۾ شھنشاھہ جي حيثيت رکي ٿو. صوفي فڪر جي تعليم ۽ ان جي مشاھداتي ڪيفيت کي لطيف نھايت سھڻائي ۽ گھرائي واري انداز ۾ بيان ڪيو آھي، حق جي حقيقت ۽ ان ڏانھن روحاني سفر جي مدراج ۽ ان راہ جي مشاھداتي ڪيفيت جو نھايت اعليٰ درجي سان اظھار ڪيو اٿن جو سندن ڪلام شطحيات ڪان پاڪ آھي جيڪو امر عارفانہ مقام ۽ سندن جمالي بزرگ ھئڻ تي دلالت ڪري ٿو. اھو ئي سبب آھي جو سڀاجھائي ۽ حسن آفريني سندن طبيعت ۾ ڪمال درجي جي رھي جنھن جو عڪس سندن ڪلام ۾ نمايان آھي.

(7) صوفي فڪر ڪان پوءِ سندن ڪلام جي ماخذات جو سرچشمو راڳ آھي. سندن راڳ سان جيڪا محبت ھئي ان جو جيترو بيان ڪجي اھو ٿورو آھي. سندن ڪلام جي سٽاءُ ۽ تاثراتي ڪيفيت راڳ سان ازلي پيوند جو وڏو ثبوت آھي. لطيف جو ڪلام صرف لفظن جو مجموع نہ آھي پر اندر جي آواز ۽ چڪ جو پڙاڏو آھي، راڳ سان سندن محبت ان حد تائين ھوندي ھئي جو سفر توڙي حضر ۾ دنبورو ۽ راڳ لاءِ فقراءَ جي

جماعت ساڻ هوندي هُين. راڳ سان محبت تي اعتراض جا مثال سندن سوانح ۾ موجود آهن. جن ۾ کهڙن واري بزرگ مخدوم محمدي وٽ جيڪو واقعو پيش آيو، اهو لطيف جي راڳ سان روحاني ڪشش کي ظاهر ڪرڻ لاءِ ڪافي آهي. ”يٽ ڏٽي“ راڳ تي اعتراض ڪندڙن کي جنهن نموني سان ان جو جواب پئي ڏنو اهو وڏي حڪمت وارو هو. پاڻ فرمائيندا هئا تہ: ”منهنجي اندر ۾ الاهي محبت جو وڻ آهي، جيڪو راڳ جي پاڻي سان ئي سائو رهي سگهي ٿو. اوهان جي نظر ۾ جيتوڻيڪ اهو پاڻي پليت آهي پر اهو منهنجي اندر جي انهي الاهي محبت جي وڻ (روح) کي سائو رکڻ ۾ مدد گار آهي، ڇا پوءِ الاهي محبت جي وڻ کي سڪائي ڇڏجي“.

لطيف الاهي محبت جي وڻ کي روح سان تشبيه ڏيئي ان جي ازلي ڇڪ ۽ جدائي واري لمحي جي ڪيفيت جو اظهار جنهن انداز سان ڪرڻ فرمايو آهي. اهو نهايت معنيٰ خيز آهي. سندن اشارو عالم ارواح ڏانهن آهي، جنهن ۾ سڀ روح ذات حق سان همڪنار ۽ هيڪاندا هئا. ان جي نور پُر سُرور جو پرتو ۽ جمال مٿن هر لمحي موجود هو. جڏهين عالم ارواح مان عالم ناسوت ڏانهن سندن سفر شروع ٿيو تہ انهي جدائي جي هر ڪنهن روح دانهہ پئي ڪئي آهي ۽ پوءِ عالم ناسوت ۾ ڪن سئي ڪن نہ سَئي جن انهي کي ٻڌو اهي وجود تڙپي اٿيا. جيئن پاڻ سرڪار فرمائين ٿا تہ: ”وڍيل ٿي وايون ڪري، ڪنل ڪو ڪاري“. الخ. منصور حلاج، ابن العربي ۽ مولانا روم کان وٺي اڄ تائين جي هر عارف ۽ سالڪ انهي وڇوڙي جي درد جي دانهہ پئي ڪئي آهي. لطيف کي عالم ناسوت ۾ روح جي انهي رڙ ۽ ڇڪ جو علاج راڳ جي صورت ۾ نظر آيو. پاڻ ان کي راڳ جي عام صورت کان جدا ڪري هڪ اهڙي نسبت ڏنائون جو راڳ وچي رڳن جي آلاپ جي صورت اختيار ڪئي ۽

فرمايائون تہ:

”رڳون ٿيون رباب، وڄن ويل ھر ڪنھن “

سندن سُر سورٺ تندن جي تان ۽ راڳ جي رمز آفريني تي سر گھورڻ جي بيان سان پريو پيو آھي. راڳ جي اھميت ۽ ان جي پيشڪش ڪي لطيف سر سورٺ ۾ نھايت اعليٰ درجي سان بيان ڪيو آھي. ازنسواءِ سندن ڪلام جي مختلف سرن جايعني فصلن يا بابن جا نالا پڻ راڳ جي نسبت سان رکيل آھن. جيئن ڪلياڻ، رامڪلي، آسا بروو، سارنگ، حسيني، سري راڳ، بلاول ، ڪوھياري وغيره ۽ ھر سر ۾ ڏنل مضمونن جو مواد جيڪو بيت وائي / ڪافي جي صورت ۾ آھي. اھو پڻ راڳداري جي اصول تي ٻڌل ۽ ڏنل آھي. غور ڪبو تہ لطيف جي شاعري قرآن حڪيم جي تعليم سان فطري طور تي لاڳاپيل نظر ايندي ۽ روحانيت جي سفر ۽ ان جي مشاھدي جي اظھار سان پر نظر ايندي، جنھن ڪي راڳ جي فارم ۾ اچارڻ سان ٻڌندڙ ڪي ھڪ قسم جو سڪون ۽ راحت محسوس ٿئي ٿي، جيڪا ان جي روح ڪي تقويت عطا ڪري ٿي. اھو ان جو دليل آھي تہ روح پنھنجي وڃايل يا ڏار ٿيل منزل جھڙو ڪر حاصل ڪئي ھجي، انھي قسم جي تاثراتي ڪيفيت سندن ڪلام جي ڳائڻ ۾ سمايل آھي. جيڪا جيءَ ڪي جھوبو ڏيو وجھي. خيال جي اظھار ۽ تاثر ۾ شاعري جو عمل سگھارو ھوندو آھي. ۽ انسان فطرتاً ان ڏي مائل رھي ٿو فڪرات يا غم و اندوه ۾ يا خوشيءَ وچان ڪڏھين ڪڏھين جھونگارڻ ھن جي فطرت ۾ شامل آھي، سنڌي زبان جي صوت ولحن ۾ جيڪا نغمگي سمايل آھي اھا پاڻ ۾ راڳ جي خصوصيت رکي ٿي. لطيف شاعري ڪي ھڪ متناسب فارم ۾ آڻي ان ڪي لئي سان جنھن نموني ۾ پيش ڪيو آھي، ان ٻوليءَ جي نغمگي واري صورتحال ڪي امر بنائي ڇڏيو آھي، جنھن ۾ راڳ سندن ڪلام جي ماخذات ۾ اھم جاءِ والاري

تو. جنهن مان اهو واضح ٿئي ٿو ته هي ٻولي پنهنجي فطري ردم رکي ٿي ۽ ڳائڻ جي لائق آهي. "لطيف" ان کي راڳ جي سرن ۽ ان جي پاونائن سان هڪ امتيازي حيثيت بخشي آهي، جنهن ۾ ساز جي سنجوڳ سان پيدا ٿيندڙ راڳ جي آلاپ کي پاڻ عشق جي آواز سان تعبير ڪري ٿو :

رڃن ۾ رڙ ٿي ڪر سارنگيءَ جو ساز،
ايءَ عشق جو آلاپ ماڻهو رکن منڌ تي.

لطيف وٽ راڳ روح جي راحت، عشق جو آلاپ ۽ الستي آواز آهي. جنهن ۾ ڪشش ۽ خود سپردگي جي ڪيفيت موجود آهي، جنهن ۾ بيجل جي ٻراءِ تي ڏياچ سر سرهو ڪيو. اهو راڳ تي ريجهه ۽ ان جي سُر تي پاڻ گهورڻ وارو واقعو لک لهي جيڪو ڏيکاري ٿو ته راڳ لطيف جي ڪلام جو فطري ماخذ آهي.

"لطيف جي ڪلام جا فڪري ماخذ "جي عنوان هيٺ مون جو ڪجهه پيش ڪيو آهي اهو حرف آخر نه آهي پر انهي سلسلي ۾ منهنجي هڪ اڻپوري ڪوشش آهي. جنهن کي هن هيڏي ساري موضوع جي تمهيد تصور ڪرڻ گهرجي لطيف جي سلسلي سان ڪابه تحرير يا لکت حرف آخر نه آهي. ڇاڪاڻ ته لطيف جي تحقيق جو ميدان نهايت وسيع آهي ان جي وسعت رهندي دنيا تائين برقرار رهندي. هت آئون شاعر ۽ ان جي ماخذاتي محرڪات ۽ ڪيفيت جي سلسلي ۾ ڪجهه چوڻ مناسب ٿو سمجهان ته: شاعر ۾ شعور ۽ وجدان يا فڪري ۽ ذهني قوتن جي اغماض جي علامتن جو جيڪو امتزاج يا تاجي پيٽو آهي ان مان ٿي سر جڻهار جي تخليق وجود وٺي ٿي، شاعر جي بنيادي قوت هن جو فڪر شعور، پنهنجي ذات، سماج ۽ فطرت سان توصل يا ڳانڍاپو ۽ پنهنجي خود آگاهي ۽ ڄاڻ آهي. جيڪا هن جي تخليقي عمل جي تحريڪي عنصرن کي اڀارڻ جي صلاحيت رکي ٿي. جنهن جي وسيلي هن جي

معروضات ۽ فڪري اظهار تي گرفت هوندي آهي. لطيف وٽ بحيثيت شاعر جي اها خوبي اتم درجي جي موجود آهي. جو سندن ڪلام جو هر لفظ توڙي بيت نهايت شستہ ۽ پر معنيٰ ۽ وزندار آهي، انهي سلسلي سان سندن ڪلام نهايت وڏي ماڻ ۽ پد وارو آهي. جنهن ۾ دائميت ۽ صداقت جا قدر توڙي صوري ۽ معنوي حقايق جا عنصر ايترا تہ مضبوط آهن جو رهندي دنيا تائين سندن ڪلام جو اعجاز ۽ سچائي برقرار رهندي. چاڪاڻ تہ لطيف بحيثيت شاعر، عارف آدرشي انسان جي هڪ اهڙو وجود آهي. جيڪو هين جي روح سان مخاطب ۽ انهن جو ترجمان آهي. ان لاءِ تہ اهي هن عظيم شاعر جي روح جي آواز کي سمجهن چاڪاڻ تہ لطيف جي روح پاڻ کي خود بيني ۾ مصروف رکڻ نہ پئي گهريو پر پنهنجي وجود جو مقصد سندن آڏو انسانيت جي سکئي ستابي هئڻ ۽ عالم جي آبادي ۽ بقا ۾ نظر تي آيو. ان ڪري ئي سندن روح مان اهو آواز نڪتو تہ:

سائين سدائين ڪرين مٿي سنڌ سڪار
دوست مِٺا دلدار، عالم سڀ آباد ڪرين.



مددي ڪتاب

1. شاهہ جو رسالو، شاهہ جو ڪلام جلد پهريون محقق ۽ شارح ڊاڪٽر نبي بخش خان بلوچ
2. شاهہ جو رسالو شرح سان - ڊاڪٽر گربخشاڻي
3. پٽ جو شاهہ -ايچ ٽي سورلي
4. ڪَنڌيءَ ڪونئر ٽڙن، - محمد حسين ”ڪاشف“
5. صوفي فڪر ۽ لطيف - محمد حسين ”ڪاشف“ (سر برو۾ مقالو)
6. پنيءَ ٽيون پڙڪن. - محمد حسين ”ڪاشف “(سر رامڪلي ۾ مقالو)
7. اپياسي نوٽ ڪچڪول مان - محمد حسين ”ڪاشف “

لوچيان ٿي لاحد ۾

انساني تهذيب وتمدن هيڏي ساري خارجي طمطراق جي باوجود زندگي جي تلخين ۽ ڪج روين کي مٽائڻ لاءِ فنون لطيفہ جي محتاج آهي، جنهن جي سهاري انساني روح جي آبياري ٿيندي رهي ٿي، انهي سلسلي سان سماج ۾ سڀ کان ساراهہ جوڳو شاعري جو وجود ان جي شخصيت ۽ انجو فڪري اغماض آهي، جنهن ۾ هو شاعري جي لوازمات سان سماج جي فڪري روين، انسان جي مادي ۽ روحاني تقاضائن روح جي تڙپ حسن جي ڪشش، محبت جي تلاش ۽ تخيل جي بلندي ۾ تطبيق پيدا ڪري سماج ۽ ان جي ماڻهوءَ لاءِ هڪ پيغام ڏئي ٿو. جنهن ۾ وٽس زندگي جو مادي ۽ روحاني مشاهدو اوتون جوتون ڏيندو نظر اچي ٿو. جيڪو شاعر جي مقام ۽ ان جي فڪري بلندي ۽ روحاني مقام کي متعين ڪري ٿو. لطيف جي شاعري بہ هڪ اهڙي ئي شاعر جي شاعري آهي جنهن زندگيءَ جي مطالعي، ان ۾ پيهي ۽ غوطہ زن ٿي ڪري زندگي جي مادي ۽ روحاني روين جو اظهار ڪيو آهي. جنهن ۾ دائميت، صداقت ۽ مشاهدي جا اهي قدر ۽ ماڻ سمايل آهن. جيڪي لطيف جي شاعري کي زندگي بخش شاعري سان متصور ڪن ٿا. جنهن ۾ هڪ اهڙي اتهاس ۽ الهام جا رويہ موجود آهن، جن جي توجيہ ڪرڻ کان انسان جو ذهن قاصر آهي. لطيف سرڪار جو ”سر آسا“ بہ

اهڙين ٿي ٻوڙهاين وارو آهي، جنهن ۾ شاعر جا احساسات ۽ تاثرات ذاتي علم ۽ ادراڪ جي حد تائين محدود نٿا رهن. بلڪ اهي فڪر جي سرحدن کي ٽوڙي شاعري جي وجدان ۽ جمالياتي احساس جي عالم ۾ پهچي وڪريل وڪر جي بجاءِ تنظيم جي هڪ اثرائتي صورت اختيار ڪن ٿا. جنهن کي شاعري جي شعوري ۽ وجداني ڪيفيت نزول جي اها صورت بخشي ٿي، جنهن ۾ هڪ طرف انسان جي مادي جذبن ان جي ڪلپنائن, ڀاونائن، امرتا، سرڏا ۽ سيتلتا جي پوري عڪاسي ڪيل آهي ته ٻئي طرف اهي ان جي روحاني ڪيفيات جي مضمرات، ڪشف وجذب جي عروج و نزول، القا ۽ الهاميت جي حسين امتزاج سان اسان کي نظر اچن ٿا، جن جي تعمير ۽ تاويل وقت "لطيف" جي روحاني بلندي ۽ اعليٰ فڪري مقام محو حيرت ڪري وجهي ٿو، ته هي هڪ اهڙي عارف بالله شاعر جو پيغام آهي جو پاڻ لاءِ "سر آسا" جي شروعات ڪندي فرمائي ٿو ته:

لوچان ٿي لاحد ۾، هادي لهان نہ حد،
سپريان جي سونهن جو قد نہ مَدُ،
هِتِ سِڪڻ جي عدد، هُت پرين پرواهہ ناهہ ڪا.
(شاهہ رح)

"سر آسا" جو جذهين غائر مطالعو ڪجي ٿو ته حسن ۽ عشق جا محبوب جي ماڻُن نيه جي نزاڪت جا ڪرجي ڪيتي ۽ ڪور جي ڪجسائي جا، ڪئين اسرار ۽ عجائب نظر اچن ٿا. ان سان گڏ شريعت، طريقت، معرفت ۽ حقيقت جا اهي مقام ۽ روحانيت جي اها رمز آشنائي ۽ رمز آفريني پڻ نظر اچي ٿي. جنهن کي هن شهر آفاق شاعر ۽ تصوف جي روح روان ۽ روحانيت جي معلم شاعر اهڙي معيار ۽ مقياس سان بيان ڪيو آهي جنهن جو ڪو مثال ڏيئي نٿو سگهجي.

لطيف رح پنهنجي روحاني ۽ فڪري روين جي شروعات هڪ اهڙي بيت سان ڪرڻ فرمائي آهي، جيڪو سندن سڄي سر جو مجموعو، تفاصيل جي عڪاسي ڪري ٿو. سندن بيت جو هڪ هڪ لفظ سوين لفظن جي معنائن کي پاڻ ۾ سمائي ٿو. جيڪو ذات احديت، واحد جي واحديت، ذات بحت، ذات حق جي وسعت، آفاقيت ۽ لاتعين واري صورت کي نهايت ئي اعليٰ پيرايہ ۾ ظاهر ڪري ٿو. بقول سندن تہ:

"جانب جو جمال پسڻان ئي پري ٿيو."

هت تہ جانب جي جمال جي پسڻ کان اڳتي خود ذات حق جي جلال ۽ جمال ان جي وجود جي آهي جيڪو"لِيس ڪَمثله شي" سان گڏ."وڪان الله شي محيطا"."ڪان الله ولا شيءُ معه"."وهو عليٰ ڪِلُ شي قدير"."ولايحيطون به علما" آهي. مذڪوره بيت ۾ تجلي ذات واجب الوجود جي ڪبريائي مطابق الوجود ۽ بي مثاليت کي بيان ڪيو ويو آهي، اتي ديدار حق جي جلوه آرائي جيڪا ستر هزار پردن مان ظاهر ٿي، هن صوفي لاڪوفي جي قلب تي انوار حق جي ضيا پاشي جي جلوي جيڪا جهلڪ وڌي. انهي بصيرت روحاني جي تنزيلي صورت کي پاڻ جنهن ڪيفيت سان محسوس ڪيائون. حق جي انهي حسن لاءِ فرمائي وڌائون تہ:

"سپيريان جي سونهہ جو، قد نہ مَدُ"

سبحان جي سونهہ، جانب جي جمال ۽ ڪمال ذات حق جي جلوي ۽ جلال جو نوري نظارو عين جي اک سان اهڙو نظر آيو. جيڪو تشبيح کان منزه ۽ پاڪ آهي. حضرت الاهيہ مطلق علي الدوام منور ۽ متجلي آهي، جنهن جي تجليءَ ۾ ڪو تڪرار نہ آهي جنهن جو ادراڪ ڪرڻ محال آهي. انهيءَ صورتحال لاءِ سيدنا ابوبڪر صديق رضي الله تعاليٰ عنه جن فرمايو تہ:" العجزن درڪ الادراڪ ادراڪ" ان مقام اتي

عقل محو حيرت آهي، دليل قاصد آهي لطيف انهي سجي رازن کي مقام صديقي جي پيروي ڪندي هلڪ ئي سٽ ۾ سموهي بيان ڪيو جا اول به آهي ته آخر به آهي. سالڪ جهلڪ عشق جي اساٽ روح جي ريلي "قالو بليٰ" جي قول واري پنڌڻ عارف جي بصيرت روحاني حضرت الاهيه جلشانه، تعاليٰ جي قدوسيت ۽ ڪبريائي آڏو بي وسي، پنهنجي نارسائي ناتواني جو اعتراف ڪندي چئي ڏنو ته:

"هِت سڪڻ بي عدد، هُت پرين پرواهه ناه ڪا"

حقيقت هر قدم حق اليقين آهي، هو تشابهه ۽ تشبيهه کان ماورا منزه آهي، هو مشهود ۽ متجلا آهي. جنهن کي ڏسي نتو سگهجي. هن جي ڪمال جي انتها کان تصور ۽ فڪر عاجز آهي جنهن لاءِ پاڻ ئي سرڪار لطيف فرمائين ٿا ته:

"اڏامــــي ات ويـــو عـــقـــل ۽ عـــرفـــان"

سر آسا جي پهرئين بيت ئي ناقص ذهن کي جهوري وڌو انهي فڪر ۽ استعجاب راقم کي حيرت جي عالم ۾ ڏڪي وڌو ته ڳالهه وڏي پنڌ ۾ آهي: ڪلام جي اعليٰ فڪري بنيادن تي پاڻ کي تسلي ڏنم ته سرڪار لطيف پنهنجي ڪلام جي معنويٰ ۽ صوري چترڪاري جو پاڻ ئي رهبر آهي، انهي آئت کي آڳيان رکي سُر آسا جو اڀياس ڪبو ته "جي تون بيت پانيان سي آيتون آهين" جي صداقت ڪلام ۾ فڪر ۽ فن جا زندگيءَ جي مادي روحاني روين جا ڪيئي انگ ۽ رنگ پنهنجي سامهون اچي ويا. ڪنهن تي غور ڪري ڪنهن تي غور ڪجي ۽ ڳالهه کي هِتان يا هُتان شروع ڪجي جنهن لاءِ مون پهرين عرض ڪيو لطيف جي ڪلام جو هي سر به نهايت ڳوڙهائي ۽ انفراديت وارو آهي. انهي لاءِ مون کي هي اظهار ڪرڻو پئجي ويو ته:

”شاعري ڪرڻ نسبتاً آسان آهي پر شاعري ۾ روح شاعري پيدا ڪرڻ نهايت ئي مشڪل ڪم آهي. جنهن ڪي لطيف نهايت بالغ نظري، فڪري بلندي ۽ شائستگيءَ سان مادي ۽ روحاني روين ڪي شاعري ۾ نيايو آهي ان لاءِ هن جڳ سڪري شاعر تي سلام هجي. انهي بنياد تي اهو واضح ٿئي ٿو تہ دنيا جا وڏا شاعر ۽ صوفي هڪ ٻئي جي آواز جي بازگشت نہ آهن جيئن لطيف لاءِ ڪن محقق سندن ڪلام ۽ فڪري روين لاءِ ماضي ۾ پيٽ ڪئي آهي ۽ لطيف جي فڪري عنصرن ڪي مستعار ڄاڻائڻ جي ڪوشش ڪيل آهي جنهن ڪي انهن ليکڪن جي پنهنجي مبالغي آرائي ڪي جتائڻ کان سواءِ ڪو علمي ڪارنامو نٿو چئي سگهجي. لطيف اهڙن تجزين ۽ تقابل کان بلڪل مٿانهون آهي، پاڻ سرڪار دنيا جا ايڏا وڏا شاعر ۽ عارف باالله صوفي آهن جيترا ٻيا. سندن عظمت فڪري گهرائي ۽ اغماض لاءِ ڪا ليڪ ڪڍي نٿي سگهجي. سندن شاعري ۽ فڪر اٿاهہ سمونڊ آهي انهيءَ اونهي عميق جو پرو لهڻ پري آهي، هر ڪنهن شاعر جي وجدان ۽ شعوري بلندي جي پنهنجي نوعيت ۽ جهان هوندو آهي ڪو بہ اعليٰ فڪر رکندڙ شاعر ڪنهن کان فڪري اوڌر ڪو نہ ٿو ڪٺي. بجاءِ ان جي هر شاعر جو مزاج ۽ تخليقي عمل پنهنجي انفراديت رکي ٿو. لطيف جي پنهنجي انفراديت ۽ سڃاڻپ آهي“. هر شاعر جو ”مان“ هزارين ”مان“ مان جڙي ٿو جنهن ۾ حق سچ جو آواز ۽ روح عصر سمايل هوندو آهي. اعليٰ شاعري رنگ نسل، قوميت، نسليت، ملڪ ملت، ايمان مذهب، ذاتي مزاج ۽ مفاد جي حدن کي ٽوڙي ڇڏي ٿي ۽ هو سڄي انسان ذات ۽ دنيا جو ورثو بنجي پوي ٿي. جنهن ۾ شاعر جي مشاهدي، تاثرات، تلازمات، حقائق و معارف ڪي شاعر جو مذهب چئجي تہ بجاءِ آهي. جنهن ۾ اسان ڪي اهم ۽ ڪي خاص ڳالهيون ملنديون عالم مجازي يا مادي ڪائنات جي عظمت

قلبي واردات روحاني ڪيفيات. بيچيني ۽ اضطراب هڪ اهڙي مقام جي تلاش ۽ ان جو منظر جيڪو مادي روين کان نهايت اتاهون ۽ هڪ اهڙي ڪيفيت جو عڪاس هوندو آهي جنهن کي ڪو بہ پڙهندڙ پنهنجي احاطءِ خيال ۾ آڻڻ کان قاصر هوندو آهي. بقول شخصي "جيترو وڏو شاعر هوندو اوترئي ان جي احساس جو دائرو وسيع هوندو آهي" پٽ جي پلامانس جو وجود اسان کي سندس لفظن جي تاجي پيٽي ۾ اٽيل محسوس ٿيندو جيئن پاڻ ئي سرڪار انهي عقيدت لاءِ فرمائي ويا آهن:

پاڻهين جَلّ جلالُه، پاڻهين جان جمال،
پاڻهين صورت پرينءَ جي، پاڻهين حسُن ڪمال،
پاڻهين پير مريد ٿئي، پاڻهين پات خيال،
سڀ سيوئي حال، منجهائي معلوم ٿئي. شاهہ رح

يا

پاڻهين پسي پاڻ کي، پاڻهين محبوب. الخ

يا

جي مورت ۾ مخفي ٿيا، صورت پڻ سيئي. الخ

لاڪيڻي لطيف جي ڪلام جي جيتري فڪري ۽ علمي عظمت آهي. اوترو ئي لطيف جي ڪلام کي مؤلفين، محققين، سهيڙيندڙن ۽ سموهيندڙن پٽ جي ٻانڌڻ جيان اهڙو تہ منجهائي ڇڏيو آهي جو ان ڦوري، مان ڪٽان ڪاتند صحيح سلامت نٽي نڪري هر مولف ۽ محقق جو پنهنجو گس ۽ ڪلام لاءِ پنهنجي راءِ آهي. ڪلام لاءِ مقرر ڪيل هيٺرن معيارن ۽ ماڻن جي باوجود ڪلام جي سرن جي تعداد بيتن جي پڙهٽين، وضعي ڪلام ان جي گهاڙيٽن، ڪلام جي استنباط ۽ تصحيح روايت ۽ درايت تي متفق نہ ٿي سگهيا آهن" سُر آسا" بہ اهڙي هاڃي جو شڪار ٿيل آهي، گنج جي بيتن جي پڙهٽي هڪڙي پوءِ جي

قلمي نسخن ۾ ان کان ہي طرح اشاعتي دور جي شروع کان وٺي حال واري دور تي نظر کبي تہ هر مولف ۽ مرتب وٽ بيتن جي سلسلي، سر جي داستانن جي پنهنجي، پنهنجي ترتيب آهي. انهيءَ سڄي مامري تي راقم ڪافي دفعا خيال آرائي ڪئي آهي تہ فن اسماءِ الرجال جيان ڪلام جي ماخذات، ڪتابتن، روايتن جي ڇنڊ ڇاڻ ضروري آهي. تحرير جي نوعيت ۽ صورتخطي جي صورت سان گنج بہ تحقيق گهري ٿو. محض تقليد ۽ عقيدت هن عارف باالله صوفي شاعر جي ڪلام ۾ ڪو حسن پيدا نہ ٿي ڪري سواءِ ابهام ۽ ايهام جي اسان ڪي هنن خانن ۾ ورهايل نظر اچي ٿو.

الف: ڪي بيت اهڙا آهن جن ۾ حسن عشق محبوب جي ماڻن، جو هڪ عجيب انداز نظر اچي ٿو. جنهن ۾ استعجاب ۽ محبت واري ميڙائي جي خيال وارا نڪتا سمايل آهن.

ب: اکين جي البيلائي، نيڻن جي نيهہ، ونين ۾ ويهڻ ۽ پنڊين ۾ پيهي وڃڻ جو عجيب نزاڪت وارو سهڻو تصور ملي ٿو. جنهن ۾ اکين جي التين عادتن ۽ وڙهڻ وارا ونگ وجهڻ، ڪڪرن جيئن آگم ڪري وسن تہ پيئون وسن ۽ اتي وجيو اتڪن "جت نهايت ناه ڪا"، "اک اشهد چاءِ" ۽ "اک التي ذار وَنءُ التو عام سين"، جهڙا راز پريا نڪتا نروار ڪيل آهن.

ج: شاعر پرين جي پاڙي رهندڙ "ڪر" جيڪو رقيب جي حيثيت رکي ٿو، ان کي بہ ڪو پاراتو نٿو ڏي پر ان لاءِ بہ دعاگو آهي تہ الاڪر جيئن .... الخ.

د: عشق جي آزار کي راز ۾ رکڻ، سک کي سانڍڻ جي ترغيب سان گڏ اهم نڪتو جيڪو بيان ڪيو آهي تہ لوڪ کان تہ سڀ ڪو پاڻ لِڪائي ٿو پر ڳالهہ تڏهن وڏي مام واري ٿي پوي ٿي، جڏهين

لطيف "لِڪ ڪان لِڪڻ" واري سون جهڙي سچي ڳالهہ ڪري ٿو. جا عام ڪي سمجهہ ۾ نٿي اچي.

هہ: سڀ ڪان وڏو ۽ اهم موضوع هن سُر ۾ تصوف ۽ روحانيت جي رمز آفريني ۽ حقيقت الحق جي حقيقت شناسي جو آهي. جنهن ۾ "ڪل ترڪ" ۽ تحقيق ۽ "جامع سڀ جهان" جهڙن نڪتن جيڪي "فاينستاتوالو فثم وجه الله" جا غماز ۽ آئيندار آهن. انهن جو هڪ اهڙي آفاقي مقام تان مشاهدو ماڻي اظهار ڪيو آهي جنهن جو ڪو بيان ئي ڪڏي نٿو سگهجي ۽ نہ وري انهي نڪتہ نوازي ۽ روحاني رمز شناسي کي ڪو پنهنجي احاطئہ خيال ۾ آڻي سگهي ٿو. انهيءَ حيثيت سان لطيف صوفي مقام ۾ وڏي پد تي آهي.

لطيف رح مجاز جي مار ۽ پنبڻين جي پچ، اکين جي ارداس ۽ ونين ۾ ويهڻ بعد محبوب جي ماڻن جي گهاءَ ۽ عشق جي تير بي پير، فراق ۽ وصال، ميڙائي ۽ ڦوڙائي، انتظار ۽ اوسيئڙي اندر جي لوچ پوچ جي سچي ڪيفيت کي جنهن جا سُر آسا ۾ ڪئين رنگ رچيل آهن. انهن سيني کي گڏ ڪري هڪ هنڌ آڻي هڪ ئي بيت ۾ سموهي اهڙي دلبرائي واري گهايل انداز ۾ پيش ڪيو آهي. جنهن جو مثال دنيا ۽ شاعري ۾ مشڪل هجي. انهيءَ ضرب ۽ ڪرب وورنهہ ۽ وڻاهہ کي اوريندي فرمائين ٿا تہ:

مون کي ماءُ مجاج، پيچاري جيئن پڇيو،
هٿن چڏي هاج، ويئي سار سنڌن مان. (شاهہ رح)

الله الصمد! لطيف واري، واري چڏي، صرف مجاز جي ميخ ئي عاشق جي وجود کي پچي، ڪپهہ جي ڦنڊڻ جيان ڪري چڏيو. جنهن جي تند بي تند آهي بقول ڪنهن سگهڙجي تہ:

لڳي ميخ نہ اکڙي هنيئن جا هنئين منجهہ هوتن. ... الخ

محبت جي ميخ قرب جي ڪلي محبن هٿان اهڙي تہ لڳي ويئي جو هٿن هاج ڇڏي ڏني. سنڌ ساٺا تي سنيار ڪان رهجي ويا. اهو تہ هو مجازي مام جي حالت زار جو اظهار پر جڏهين سالڪ دوئي جي پردن کي پاٽان پري ڪري حقيقت جي گهونگهٽ ۾ گهوري ٿو تہ حيرت جي اهڙي عالم ۾ پاڻ کي پسي ٿو. جتي هن کي پنهنجو وجود بي وجود محسوس ٿئي ٿو ۽ دانهہ ڪري چوي ٿو تہ:

حقيقت هٿي منهنجي، جان جدا ڪئي،
هڪڙو پسا پرين ريءَ، سگهان تان سهي،
ڏٺي ۽ ڏٺي اچيو رهيو آهمِ روح ۾. (شاهہ رح)

لطيف رح حقيقت روحي جي اهڙي ڪيفيت جو اظهار فرمائي ويا آهن. جنهن ۾ وجود جي تعنيات ۽ ذات احديت جي وچ جا پردا جن جو سلسلو هن ڪائنات کان وٺي حضرت الاهيہ يعني ذات حق تعاليٰ تائين جيڪا واجب الوجودي ۽ عين الاعيان جو مصور ۽ منبع آهي، ان تائين هوندا آهن. جيڪي سالڪ جي چشم بصيرت جي عنايت الاهي سبب هٽي پري ٿي پوندا آهن. جيڪو مقام حيرت در حيرت آهي. اهو مشاهدو تشابہ ۽ تصور کان منزه ۽ پاڪ آهي، اهو مقام اعراف آهي جتي اهل حال جو حال اهو هوندو آهي جو انوار ذات انهن جي رخ تي غالب اچي وڃن ٿا. هنن لاءِ هڪ پساهہ بہ پرين ري ڪٽڻ ڏکيو آهي. سندن وجود انوار الاهيہ جي تنزيل ۽ مشاهدي ۾ ايترو تہ سرشار هوندو آهي جنهن لاءِ ڪو مثال نٿو ڏيئي سگهجي، انهي ڪيفيت حضوري لاءِ پاڻ سرڪار فرمائين ٿا تہ:

هو پڻ ڪونهي هِن ري، هيءُ نہ هنهان ڌار،
"الانسان سري وَاَناسره" پروڙج پچار،
ڪندا وٺا تنوار، عالم عارف اهڙي. شاهہ رح

انهيءَ ڳجهہ ڳجهاندر ڳالهڙي ۽ راز دروت کي سرڪار لطيف "سرُ آسا" ۾ نهايت اعليٰ رمز ۽ بلند خيالي سان بيان فرمايو آهي، جنهن جي توضيح ۽ تشريح لاءِ فڪري بصيرت جي ضرورت آهي. اهل دل ئي ان کي وينجهائي سگهي ٿو. باقي مون جهڙي ماڻهوءَ لاءِ انهيءَ مقام سڪينيت جو تصور ڪرڻ بہ محال آهي. هنن چند سٽن ۾ مون پنهنجي علمي بي بضاعتي جي آڌارتي "سر آسا" جي مجموعي مقصد کي پيش ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي. هن سر جو هر بيت ۽ هر بيت جو لفظ نهايت ئي معنيٰ خيز ۽ فڪر انگيز آهي. بنيادي نڪتو هن سلسلي ۾ آهي "شاعر جو تفڪر ۽ مشاهدو"جيڪو مادي توڙي روحاني عنصرن جي بنياد تي ڪمال آفرين ۽ وڏي پد وارو آهي، جنهن ۾ هن عارف باالله شاعر بقول شيخ محي الدين اڪبر ابن العربي تہ هر صاحب حال جو پنهنجو مقام ۽ حال آهي ۽ هر مقام لاءِ زبان آهي. جيڪا ترجمان الاهي آهي ان لاءِ هر عارف حسب احوال ومقامات جي مرتبن ۾ لب ڪشائي ڪري ٿو. پٽ ڏٺي لاءِ ائين محسوس ٿو ٿئي تہ پاڻ نہ صرف مجازي طور تي پورو روحانيت جي عالم ۾ هڪ اهڙي مقام تان حضرت الاهيہ جي ديدار ۽ حق جي نوري نظاري مان فيضياب ٿي انهيءَ اشعاع پذيري کي پنهنجي ڪلام ۾ سمايو آهي، جيڪو عمل وڏي اغماض ۽ ڪمال وارو آهي، جنهنجو پرتو سندن هن بيت ۾ بخوبي نظر اچي ٿو.

منهہ محراب پرين جو، جامع سپ جهان،
اڏامي اُت ويو، عقل ۽ عرفان،
سيوئي سبحان، ڪيڏانهن ڪري نيتيان.

(شاهہ رح)



هيڪائي هيڪ هئي...!

لطيف رح جي فڪري سلسلي سان پنهنجي لکڻين ۾ ڪيترن هنڌن تي هن ڳالهہ جو اظهار ڪيو اٿم تہ "تصوف" جي نقطہ نظر کان لطيفي شرح جو ڪم اهو نہ ٿيو آهي جيڪو ٿيڻ گهرجي. جيئن پڙهندڙ تصوف جي حقيقت ۽ اسرار و رموز کان واقف ٿي سگهي. ان جو نتيجو اهو نڪري رهيو آهي، جو "لطيف" جي صوفيانہ خيالن ۽ اظهاري نڪتن کي سريت، سيريلزم، ويدانت، يوگ ۽ جوڳ جي نظرين سان سلهاڙيو وڃي ٿو ۽ لطيف جي عرفاني عطا واري سلسلي کي جيڪو "اويسي" طريقي جو مظهر آهي ان کي ڪنهن هندو آڌوتي يا جوڳي جي فيض جو نتيجو ڪوٺيو وڃي ٿو. انهي سلسلي ۾ "پروفيسر اجواڻي" گوءِ ڪنئي آهي. اسان وٽ ان معمي کي حل ڪرڻ ۽ ان جي ڇنڊڇاڻ بجاءِ ويدانت کي هر شيءِ تي مقدم تصور ڪيو وڃي ٿو. ڪي حلقا ان ۾ ايترو تہ اڳتي نڪري وڃن ٿا جو هن کي "لطيف" ويدانيت ۽ سيريلزم جو Symbol نظر اچي ٿو ۽ سندس ڪلام جي توجيہ انهي رنگ ۾ ڪندي نظر اچن ٿا.

لطيف تصوف ۽ مقامات ۽ مدارج تصوف جو نڪتہءِ شناس، نڪتہءِ نواز ۽ جوياءِ راز آهي. وٽس وهبيت ۽ ولايت، احد، احديت، شاهد ۽ مشهود لاءِ پنهنجو ماڻ ۽ اظهار جو پنهنجو انداز آهي. هتي آئون هن عارف باالله ۽ صوفي باصفا جي ڪلام ۾ الاهيات ۽ صوفيانہ فڪر جي

ٻن نڪتن تي ويچار ونڊڻ مناسب ٿو سمجهان. هڪڙو "ڪُنت ڪنزا مخفيا فاحبت من اعرف فخلقت الخلق"، جنهن جو تعلق مقام "عماءُ" سان آهي. ٻيو "الست بربڪم" جنهن جو تعلق "قالو بليٰ" واري قول سان آهي.

الف:

1) پرتو پنهونءَ جو سهائي ۾ سياهہ.......
2) پرتو پنهون جو جهڙ جيئن جهالا ڏي. ....
3) پسي جهاجهہ جمال جي جنين پيتي پڪ. . . . .
4) مري جيءَ تہ ماڻيين جانب جو جمال . . . .
5) ڪاڪل ڪني جا، ڪفن تنهن ڪين ٿئي.....
6) هيڪائي هيڪ هئي وحدانيت واهہ. . . . .

صوفي فڪر ۾ "عماءُ" کي وڏي اهميت آهي، ڇاڪاڻ تہ اهو مقام حق جي امر جو منبع ۽ مصدر، انوار نوري جي تنزلات جو مقام اعليٰ آهي. عارفن ۽ عشاقن جو اظهار تہ "عماءُ" نور جي صدور جي سرواڻ ۽ جمال حق جي جاءِ آهي. جيڪا نہ محتاج زمان آهي نہ مڪان. هن جي ڪيفيت يا رنگ جو آخري نقطو سياهي مائل آهي، جنهن ۾ نور جي تابش آهي، عارف جڏهن قبض ۽ بسط، حال ۽ قال، القاءَ ۽ ڪشف، تجريد ۽ تفريد، صحو ۽ سڪر مان سفر ڪري حقيقت الحقائق جي دائري ۾ اچي ٿو تہ پوءِ هو "هويت" يا مقام احديت ۾ پهچي ٿو. سندس "عين"، "عين العيون" ۾ مدغم ۽ ملحول هوندو آهي، ليڪن ان جي باوجود ان جي انهيءَ نور جي صدور جي تجلي هن تي پوي ٿي. امر نوري امر موجود هوندو آهي، جنهن جي صورت انوار حق جي هوندي آهي. جڏهن امر نوري مقام "عماءُ" جي دائري ۾ اچي ٿو تہ ان تجلي جي ڪيفيت کي برداشت ڪري نٿي سگهي ۽ ان سان متصل ۽ محلول ٿي وڃي ٿي. ان مقام تي

عارف جو فنا، بقا ۾ بدلجي وڃي ٿو ۽ هن کي تصرف حق جي قوت عطا ٿئي ٿي. جڏهين کو بہ عارف انهي مقام معمور کي ماڻي ٿو تہ التباس جو اولڙو ختم ٿي وڃي ٿو ۽ عالم بشريت عالم نوري جي بحر بيڪران ۾ گم ٿي وڃي ٿو. هر سوءِ سبحان جي سونهن ۽ ذات حق جي جلوه آرائي هوندي آهي. لطيف جي بيان ڪيل مٿين بيتن ۾ انهي مام جو مذڪور سمايل آهي. جنهن کي لطيف "سهائيءَ ۾ سياهہ" پنهون جو پرتو، جمال جي جهاجهہ، جانب جو جمال ۽ وحدانيت واهہ جي لقب سان بيان ڪيو آهي. اهو مقام "هو" ۾ گڏجي "هو" ٿيا جي ڪبريائي واري ڪيفيت جو آهي. جتي وجود ۽ واجد، شاهد ۽ شهود جي وچ ۾ ڪا وار وٿي نہ هوندي آهي. "پاڻ ئي پسي پاڻ کي" وارو سمان هوندو آهي. انهي مقام تان "بايزيد بسطامي" "جنيد"، "منصور" ۽ ٻين حق جو هوڪو ڏنو. ڪنهن "سبحاني ما اعظم شاني" چيو تہ ڪنهن "انا الحق" جو نعرو هنيو.

ب:

الست بربڪم جي سلسلي سان لطيف وٽ جيڪو اظهاري سلسلو آهي. اهو نهايت معنيٰ خيز، وڏي مام ۽ ڳڻ وارو آهي، جنهن کي هن عظيم شاعر ۽ صوفي مارئي، سهڻي ۽ سسئيءَ ۾ هن طرح بيان ڪيو آهي:

1) الست بربڪم جڏهين ڪن پيوم،
قالو بليٰ قلب سين، تڏهين تت چيوم.....

2) نڪا ڪن فيڪون هئي، نڪا مورت ماهہ.......

3) نڪا ڪن فيڪون هئي، نڪو لڱ لحم.....

4) چئي " ڪن فيڪون". جڏ خلقيا روح خدا.....

5) نڪا "ڪن فيڪون" هئي، نڪا هونگ نہ هون......

1) ساهڙ جا سينگار ازل کان اڳي هئا،
نڪا ڪن فيڪون هئي نڪا ڀي پچار.....

2) الست ارواحن کي جڏهين چيائون.....

3) الست ارواحن کي جڏهه چيائين جيئن...

4) الست ارواحن کي جڏهه امر ڪئو الله ....

5) الست ارواحن کي جڏهه فرمايو فتاح

6) الست ارواحن کي جڏهه فائق فرمايو...

7) الست ارواحن کي جڏهه جاڳايو جليل...

8) جڏان ڪن فيڪون چئي، نيو آرياڻي ارواح.....

مٿين بيتن ۾ لطيف جنهن راز ازلي جو اظهار ڪيو آهي، حق جو اهو راز جيترو اونهائي وارو آهي اوترو ئي ان ۾ حقيقت جا نڪتا پوشيده آهن. لطيف رحه انهن سرن ۾ جنهن مام جو مذڪور اوريو آهي ۽ انهيءَ ايڏي وڏي ڳالهه کي القاءِ ۽ بصيرت الاهي جي ڪيفيت سان جنهن اعليٰ مقام تان بيان ڪيو آهي. اهو امر سندس روحاني بلندي ۽ مقام ولايت تي دلالت ڪري ٿو. شارحن طرفان لطيف رحه جي انهن ڳوڙهائي وارن بيان ڪيل نڪتن کي کولي بيان ڪرڻ جي ڪڏهن به ڪوشش نه ڪئي ويئي آهي ته انهيءَ بصيرت افروز ڪيفيت جي حقيقت ڪهڙي آهي، انهي رمز آفريني ۾ هي عظيم شاعر عرفان ۽ معرفت جا ڪهڙا حقايق بيان ٿو فرمائي. ڪن هنڌن تي لطيف ڪُن فيڪون کان اڳ جي ڳالهه ٿو ڪري ته ڪٿي وري "ڪُن فيڪون" چئي "خلقيا روح خدا" کان بعد جو وٿس بيان آهي. جيڪو "الست بربڪم" ۽ "قالو ابليٰ" جي قول تي منتج آهي. انتهائي غور جو مقام آهي ته ذات حق جي ازليت، ان جي ڪبريائي،

ان جي جلال ۽ جمال جو پرتو، جنهن ۾ سڀ عالم سمايا پيا آهن، لطيفؒ انهي وحدانيت جي وادي مان کهڙي گهتي کڏي انهيءَ ڳڻ جي ڳالهه ڪري ٿو. جنهن ۾ ”ساهڙ جا سينگار ازل کان اڳ هئا“ ۽ ”سڄڻ تنهن ساعت ۾ ايي ڏناسون“ يا ”ملڪنئان مهند هئي توڏي جي توار“ جو وڻن بيان آهي. اهو بہ اهڙي طرح سان آهي، جنهن ۾ لطيف انهي اونهي اسرار جو مشاهدو ماڻيندو نظر اچي ٿو.

”الست بربڪم“ ۽ ”قالو ابليٰ“ جي صدا ۽ ادا هڪ اهڙي عالم يا اهڙي الاهي ڪيفيت سان واسطو رکي ٿي. جنهن جو نہ ڪو تعين آهي ۽ هو، ۽ نہ وري ان جو تعين ڪري ٿو سگهجي. روح جي سلسلي سان ڪتاب الله يعني قرآن حڪيم اسان جي جيڪا رهبري ڪري ٿو ۽ ان جو جيڪو حڪم آهي، ان جي تحت اسان کي اهو تسليم ڪرڻو آهي ۽ ان تي ايمان آڻڻو آهي تہ ”قل ارواح من امر ربي“ ٻي ڪنهن بہ پس وپيش ۾ اسان کي نہ پوڻو آهي ۽ نہ وري انهي ڳجهہ کي ڳولڻو آهي تہ انهي مام جي مذڪور ۾ انهي راز جو راز درون ڪهڙو آهي. لطيف وٽ جيڪو اظهار آهي اهو انهيءَ ڳجهہ جو ڳولائو نہ آهي تہ انهي ڳالهہ جو ڳوپ ڪيئن آهي. لطيف روح الارواح ۽ روحن جي ڳالهہ ٿو ڪري جيڪا ”الست بربڪم ۽ قالو ابليٰ“ جي ڪيفيت جي حامل آهي. جنهن ۾ ”ذات حق“ جيڪا روح الارواح آهي، اها روحن کان اقرار تي وٺي يا پڇي اقرار تي ڪرائي تہ چا ”آئون اوهان جو رب نہ آهيان؟“ جواباً چيو ويو تہ ”هائو، بلاشڪ تون اسان جو رب آهين“ هت ڳالهہ لطيف رحہ جي مقام عرفان ۽ روحاني منزل جي آهي. هن جي روحاني عروج ۽ ڪيفيت اتصالي جي آهي، جنهن ۾ لطيف رحہ پنهنجي مقام عرفان تان پنهنجي روحاني، تلازمات، اڪتشافات يا مشاهدي ذريعي ازليت واري انهي ڪيفيت جي ڳالهہ ڪندو نظر اچي ٿو. جيڪا عالم ملڪوتي يا عالم نهايت سان

مشابهہ آهي، لطيف جو اهو مشاهدو اسان کي ڇا ٿو ڏيکاري يا ڇا ٿو محسوس ڪرائي؟ اهو سوچڻ جو مقام آهي. . لطيف انهي حال حقيقت کي بيان ڪندي وڏي واڪي دانهن ڪري چوي ٿو تہ:

لوچيان ٿي لاحد ۾، هاديءَ لهان نہ حد"

لطيف پنهنجي انهن بيتن ۾ عرفان ۽ القاءِ، وهبيت ۽ خلوت الاهي واري مقام تان ميثاق جي مام کي بيان ڪيو آهي تہ:

"نڪا ڪن فيڪون هئي، نڪا هونگ نہ هون"

معنيٰ تہ سواءِ ذات حق جي ٻيو ڪجهہ بہ نہ هو. صرف پاڻ ئي هو. "هيڪائي هيڪ ۽ وحدانيت واهہ" واري ڪار هئي. هر سلسلئہ تنزيل منجهس سمايل هو. اهو انهي ذات واجب الوجود جي ڪرم ۽ احسان جو مرهون منت هو. جنهن وجودي ڪيفيت کي ارتعاش ۾ آڻي انهن کان پڇيو تہ "الست بربڪم!" سندس آواز تي فوراً لبيڪ چيو ويو. "قالو بليٰ" حقيقت الحقايق پنهنجي پڪار جي مدعا يا حقيقت انهن کي ڏني، ڇڻ پنهنجي وجود کان انهن کي آگاهہ ڪيو. جڏهين تہ اهي سندس موجوديت ۾ هڪ مشيت الاهي ۽ منتظر امر جي صورت ۾ هئا. جنهن جو اظهار لطيف جي لفظن ۾ هيئن ملي ٿو:

"الست ارواحن کي جڏهِ چيائين جيئن. . . "

انهن کي ذات والاصفات امر جي صورت ۾ پنهنجي سامهون آندو. لطيف چوائي:

"الست ارواحن کي جڏهہ امر ڪئو الله . . . ."

لطيف انهن بيتن ۾ عالم روحانيت جي ذات حق سان اتصالي ڪيفيت کي بيان ڪيو آهي، جنهن ۾ ذات حق جو وجود انهن تي ڇانيل هو ۽ اهڙي حالت ۾ هئا. جنهن ۾ سندن وجود پنهنجي لاءِ نہ پر خدا

تعاليٰ جي رضامندي لاءِ انهيءَ جي ئي وجود ۾ محصور هو. حق تعاليٰ جي ذات ئي انهي نوعيت کي بهتر ڄاڻي سگهي ٿي. پر لطيف رح جو مشاهدو حق ۽ ذات حق ۾ اغماض هت ڪمال جو نظر اچي ٿو ۽ سندس عرفان ۽ بصيرت روحاني جو اعتراف ڪرڻو پوي ٿو تہ لطيف صرف شاعر نہ پر صاحب ولايت ۽ صاحب عرفان پڻ آهي ۽ دنيا جي وڏن صوفين جي سٽ جو ساٿاري آهي.

لطيف جنهن ڪيفيت جو اظهار فرمايو آهي، اهو مقام نهايت غور طلب آهي، جنهن ۾ فنا ۽ بقا جي صورت کي سمجهڻ جي ضرورت آهي. جڏهن روح اجا اظهاري صورت اختيار ڪري عالم شهود ۾ نتو اچي تہ سندس اها حالت فنا واري آهي، پر جڏهن هو تابع امر ٿي ناسوت جي نيهي تي اچي ٿو تہ هن لاءِ قرب الاهي کي قائم ڪرڻ ضروري آهي ۽ "ڪل شيءِ يرجع الاصلہٖ" تي عمل ڪرڻو آهي. جڏهن عالم ناسوت ۾ "من عرف نفسه فقد عرف ربه" جي مقام کي ماڻي "موتو اقبل انت موتو" تي عمل ڪري فاني حالت اختيار ڪري ٿو تہ اتان ئي سندس روحاني بقاءَ جي منزل شروع ٿئي ٿي. بقول "حضرت جنيد بغدادي جي تہ "ذاتِ ازلي حالت فنا ۾ پيدا ڪيو، ان لاءِ انهن جي وجود جي نوعيت اهڙي آهي جو اهي حالت فنا ۾ فاني ۽ حالت بقا ۾ باقي هوندا آهن. رباني صفات ۽ آثار ازلي ۽ علامات ابدي جو هر لمحي انهن تي گهيرو هوندو آهي." اها حالت ڪٿان شروع ٿي ۽ انهي رفاقت ۽ اتصال جو دائرو ڪيستائين هوندو آهي؟ ان لاءِ فرمايائون تہ" اهو خدا کان شروع ٿي خدا تي ئي ختم ٿئي ٿو." لطيف انهيءَ مام ۽ مذڪور جو غواص، سيهوڳي ۽ ان جو جوياءِ راز آهي. سندن ارشاد آهي تہ:

"هيڪائي هيڪ هئي وحدانيت واهہ. . . ."

تتيءَ ٿڌيءَ ڪاهه

لطيف رح جي شخصيت سندس ڪلام ۽ فڪر تاريخ جي هر دور ۾ زندگيءَ جي روين لاءِ هڪ اهڙي ضرورت آهي، جنهن جو انڪار ڪنهن به صورت سان صحيح نہ آهي، ڇاڪاڻ تہ لطيف رحہ هر دور جو روح آهي، پوءِ اهو هاڻوڪو دور هجي يا ان کان اڳيون يا ايندڙ تاريخ جو جيڪو بہ دور هوندو. لطيف رح ان جو رهنما، سرواڻ ۽ ٻيلي آهي. لطيف جي حيثيت جتي هڪ عظيم شاعر جي آهي، اتي هِن جي هڪ عارف مصلح ۽ اعليٰ گڻن واري انسان جي پڻ آهي، جنهن جي دل ۾ پنهنجي درد سان گڏ سڄي عالم جي سيني ۾ سنيار آهي، اهوئي سبب آهي جو هي عظيم انسان”عالم سڀ آباد ڪرين“ جو متمني ۽ دعاڳو آهي.

”هاڻوڪي دور ۾ حضرت شاهہ عبداللطيف رح اسان جي ڪهڙي رهنمائي ڪري ٿو؟“ هڪ اهڙو سوال آهي. جنهن جي اندر ڪئين معنائون ۽ مفهوم سمايل آهن. سوال پنهنجي جاءِ تي آسان بہ آهي تہ ڏکيو بہ، ڪڙو بہ آهي تہ مٺو بہ، آئون سمجهان ٿو تہ ان سچ کي اڳيان آڻجي جنهن لاءِ سرڪار لطيف ساري ڄمار ”تتيءَ ٿڌيءَ ڪاهہ ڪانهي ويل وهڻ جي“ جو سبق ڏنو ۽ ائين بہ فرمايائين تہ ”اتي ڏونگر ڏور جان لاڙائون سڄ ٿيو“ پر هن دور ۾ تہ ڪاري قيام تي ويئي آهي، ڪئي سچ لڙي ويا ڇو تہ ”مئي هاتي سين مامرو اڇي پيو انڌن“ واري ڪار آهي، ان

لاءِ هر دور جي نسبت سان لطيف جو جيڪو نقطهٔ نظر بيهي ٿو. اهو ڏاڍو ڏکيو آهي. ”ڪر ڪي ڪپر ڪاءِ نانگ مٽيارو نڪري“ ڇا ڪجي سچ حق آهي ۽ حق کان راءِ گرداني خلاف انسانيت ۽ خلاف صداقت آهي. اٿين ڪٽي ڇنجي ته اهو ڪفر جي برابر آهي. توهان جي پيش ڪيل لفظن ۾ سڄي پرتوي پا به جولان آهي، ڇو ته ڪو به دور مجرد نه آهي، اهو واقعات جي بنياد تي پنهنجي اظهاري صورت اختيار ڪري سامهون اچي ٿو. واقعات ٿي زمان ۽ مڪان جو تعين ڪن ٿا. اهي ئي دور ۽ تاريخ جي نمائندگي ڪن ٿا. جن جي نسبت جي بنياد تي حڪم لاڳو ٿئي ٿو. انهن جي ڪيفيت ۽ ڪميت دور جو ماڻ مقرر ڪري ٿي. ان بنياد تي اوهان ان کي برو يا ڀلو دور چئي سگهو ٿا. زمانہ حال ۾ دنيا جي اندر، ملڪ جي اندر، ماحول ۽ سماج جي اندر ڇا ڇا نه ٿي رهيو آهي؟ ۽ ڇا ڇا نه پيو ٿئي؟ نه عزت سلامت، نه عصمت، نه دين سلامت، نه دنيا. ”ڪلهي پاتو ڪنجرو، مٿو اگهاڙو“ واري ڪار آهي، بک، بيروزگاري، ماراماري، زور زبردستي، اغوا ڪاري، زناڪاري، ڦرلٽ، بي حيائي، بي ايماني، ڪهڙي خرابي آهي جيڪا معاشري ۾ موجود نه آهي. آمريتي ۽ اربابيت، عُسرت ۽ عُشرت، سامراجيت ۽ استحصاليت سنڌ جو هاڻ ڪنبائي ڇڏيو آهي، ڪهڙو سلسلو آهي جنهن سان سنڌ جي حق تلفي نه پئي ٿئي ۽ لطيف جو روح رڙيون نه ڪندو هجي. پڪاري فرمائي ٿو ته:

اڄ گهرحين يا بداماڻي پُنرا،
ٻيلي ٻئي پار، ويرين آهن ويڙهيا.

هاڻوڪي دور ۾ چور ڏٽي آهي ۽ ڏٽي چور تصور ڪيو وڃي ٿو. مارين جو مارو آهي.

”ماري مرين شال، ڍب وڃنئي ڍيون“

لطيف نينهن جي نيزي تي بيهي پڪاري پڇي ٿو تہ: "پاڻهو هيو پچن ڪٿي هٿ حبيب جو" ڪين ان هٿ جي تلاش آهي. جيڪو حق جو حمايتي پيٽي ۽ پرجهلو آهي، لطيف جي فلسفي ۾ ان کي محسوس ڪري سگهجي ٿو تہ "اجا پئي جيئين، سجڻ ساريو نہ مرين" سندن انسان ۽ انسانيت سان دائميت وارو رشتو آهي چو تہ لطيف خود هڪ اتهاس آهي ۽ اتهاس جي پيداوار جو محرڪ ۽ مدون آهي. سندن فڪر جا ماڻا ۽ قدر هر دور جو ساٿ ڏيندڙ آهن. سندن فڪر ۽ ڪلام ۾ همه گيريت، جامعيت ۽ زمان ۽ مڪان سان برميچجڻ جي ڪيفيت سمايل آهي هو بري تي بڇ جو قائل آهي. متو آهين مچ تلها تو تونا هٽين"... وفا ۽ وفا شعاري جو پيغامبر آهي، ڏکن سکن ۾ بہ مارن ۾ محبت ۽ مناس کي قائم رکڻ گهري ٿو. سون تي سيڻ مٽائڻ سندن آڏو عيب آهي، "ايءَ نہ مارن ريت، جيئن سيڻ مٽائين سون تي."

هر دور يا عهد جا حالات ان جي روح عصر جا ترجمان هوندا آهن. جنهن ۾ معاشرتي ڪلفتن انفرادي ۽ اجتماعي لاڙن ۾ ان دور جي اضطراب ۽ بيچيني کي محسوس ڪري سگهجي ٿو. لطيف مغضوبيت ۽ معتوبيت جي بنهہ خلاف آهي. هو انهن لاءِ ويڙهاند جو قائل آهي."هڻ يالا وڙهہ ياڪرين، آڏي ڍال مَ ڍار". "پتنگ چائين پاڻ کي، تہ مچ ڏسي مَ موٽ" لطيف حق ۽ سچ جو ساٿي آهي."ڪڙي ۽ قاتل جا هميشہ هيراڪ... تہ بہ آه نہ سلن عام سين". سندن رسالي جي چيل ڪلام ۾ اڌ کان وڌيڪ بيت جدوجهد، ڏونگر ڏورڻ، ڪشالا ڪڍڻ، جبل ۽ سمونڊ جهاڳڻ ۽ مقصد جي حصول لاءِ تڪليفون برداشت ڪرڻ لاءِ چيل آهن. "صبر ۽ شڪر کي ڪاڏي آئون ڪندي"، "ماءُ وهاڻو وار ڪڻ پٽراٽي پانهنجي" وٽن حسن اخلاق، سهپ ۽ سماجي انصاف جي تعليم آهي. "ڏڪاريہ ڏيهہ مان موڏي شال مرن"،"مقصد جي حصول لاءِ وٽن وڏي

تعليم آهي، سسئي جا سيئي سر انهيءَ ولوڙ ۽ ڳولها جو بيان پيش ڪندڙ آهن، ”تان ڪي ڳوري چل لاڙائو سج ٿيو.“ يا ”هٿين پيرين مونڙين پنيءَ پير پُرندياس“ وٽن اخلاق، انسانيت روحانيت جي رمز آفريني، رمز شناسي، باليدگي ۽ رميدگي حقيقت پسندي، حقيقت شناسي، سچائي ۽ صداقت جا ڳُند پريل آهن. هاڻوڪي پر آشوب دور لاءِ لطيف وٽ وڏو سبق آهي، جيڪو زندگيءَ جي مڙنئي حقيقتن جي حاصلات ۽ ڏکاين کي دور ڪرڻ ۾ وڏي مددگاري وارو آهي”ٻڏندي ٻوڙن ۾ ڪي هاتڪ هٿ وجهن“ جيان آهن. لطيف هر دور جو مسيحا آهي، وٽن حق ۽ صداقت لاءِ ”سوري سيج ۽ مرڻ مشاهدو آهي“. غلط نظام ۽ ناانصافين لاءِ وٽن اهو احتجاج آهي تہ: ”تاندين ڪاندين، ٻاهرين پچان مرپيئي،“ انسانيت ۾ نا اهليت کي محسوس ڪندي فرمائي ڏنائون تہ: ”ڪنيس ڪُويڄن تن طبيب نہ گڏيا“ هاڻي تہ انسانيت لاءِ علاج ئي ابتا آهن. انهيءَ ۽ نا اهلي تي فرمايائون تہ ” ويڄ ڏنيين تو ٻانهن سور تہ هنئين ڪي سامهان“ هن دور ۽ اهڙي دور لاءِ وٽن پوري فڪري طور آئنيداري آهي.

هن وقت انسانيت ڪاريهرن جي ڪيڙ ۽ ويرن جي ور چڙهيل آهي. سامراجيت جو راڪاس برڙ باڪاس بزگر بلائون هٿين پيرين ويهہ اوٻاڇي رهيون آهن. هر طرف بارود جي بوءِ آهي ۽ انسانيت کي امن ۽ جمهوريت جي نالي ۾ خوني غسل ڏنو پيو وڃي.”گلوبلائيزيشن“ جي نالي ۾ عالم انسانيت انهيءَ زهر آلود سمونڊ جي سير ۾ ڦاٿل آهي. جنهن مان نڪرڻ لاءِ بصارت سان گڏ بصيرت جي عقل سان معقوليت جي علم مان گڏ عرفان جي ضرورت آهي:

ويهہ منڌ ينيور ۾ ڪرڪو واڪو وس . . . .

يا

يڳوئي پير، جيسين رتو راس ٿئي.....

يا

ستي نہ سرندياءِ ڪر پچار پرينءَ جي....

يا

"ويو سج وٽن تان راسون ڏيئي رنگ"

قومون انسانيت جي دولت آهن ۽ انسانيت قومن جي معراج آهي. قومن جي دل جي ڌڙڪي سان دور جي زندگي وابستہ آهي. دنيا ۾ جڏهين بہ ڪنهن قوم جي دل جي ڌڙڪي ۽ قومي پاونائن ۽ ڪلپنائن کي دٻايو ويو آهي تہ اتان جي مهان انسانن انهن جي دل ۽ روح جي آرزوئن جي ترجماني ڪئي آهي، انهن کي پنهنجو پاڻ سمجهڻ جو درس ڏيڻ جي ڪوشش ڪئي آهي. سرڪار لطيف انهيءَ ڪيفيت ۾ نهايت ئي اڳيرو آهي. ڪاهوڙين ڪٽي ساجهر ٻڌا سندرا .... پاڻ ڇپر جي ڇيهہ لهڻ جا قائل آهن. جنهن هن دور ۾ بہ پير پٿون ڪري ڇڏيا آهن. انهيءَ اجگر کي بہ مخاطب ٿيندي فرمائين ٿا تہ" آڏا ٽڪر ٽر متان روهہ رتيون ٿئين." نهايت عظيم حوصلي ۽ وڏي ڳڻ وارو سبق آهي. ڪاش، اسين هن عظيم شاعر جي ڪلام ۾ ان جي فڪر ۾ اغماضي صورت سان ڪو غور ڪريون تہ هوند هيڏيون مصيبتون اسانجي صدوري سنڌ تي ڪين اچن ها، خير جي عدم موجودگيءَ ۾ هميشه شر وجود ورتو آهي، هن دور ۾ شر جو هي شور شرابو انهي خال جو نتيجو آهي جنهن کي انسان "صُم بُڪم عميٌ" جي عمل سان پيدا ڪيو آهي. ان لاءِ "بري هن پنيور ۾ دوزخ جو دونهون" واري ڪار آهي ۽ ڪُپيريءَ ۾ پير...... جو سمان آهي. جنهن لاءِ ڏس ڏيندي چون ٿا تہ: "ور سا سُجي ويڙهہ، جنهن ۾ سڄڻ هيڪڙو" ان کي وٽن ترجيح آهي.

سرڪار لطيفؒ وٽ هڪ صرف ان تي غور ڪرڻ ۽ سوجهڻ ۽ سمجهڻ جي آهي. انفرادي توڙي اجتماعي دنيوي توڙي ديني صوري توڙي معنوي سندن ڪلام ۾ فڪر ۾ صالحيت جو پهلو نمايان حيثيت وارو آهي. سندن ڪلام جو احڪام و اوامر سان تعلق آهي: حقيقت الحقائق ۽ روحانيت جي رمز آفريني سان ٻـ تمتار آهي. زمان ۽ مڪان سان ٻـ سلهاڙيو پيو وڃي، عالم ناسوت کان وٺي عالم هاهوت ۽ باهوت جو وٽن سمان آهي. ”لوچيان ٿي لاحد ۾، هادي لهان نہ حد“ جو غماز آهي، هو ڪاهلي ۽ سستي لاعلمي ۽ لاابالي جو قائل نہ آهي، بجاءِ ان جي ”ستا اٿي جاڳ ننڊ نہ ڪجي ايتري“،جو ”ملاح تنهنجي مڪڙي ۾ اچي چور چڙهيا.“ واري ڪار ٿئي. اڄ ندوري ننڊ جي نهوڙ ڪري انهيءَ درياهہ واري ڏُنگي ۾ چور چڙهيا پيا آهن. ملاح مونجهاري جو شڪار آهن، آئت ڏيندي فرمائين ٿا تہ” تانگهي ۾ تاڙي ٻڌ پنهنجو ترهو“ بهرحال لطيف وٽ انساني اخلاق، ڪردار، جدوجهد ۽ قلبي طمانيت جي حاصلات لاءِ وڏو رنگ رچيل آهي. سندن ڪلام اخلاقيات ۽ روحانيت جي اوصاف سان پُر آهي، ”جي ماسو ملئي مال، تہ پوڄارا پر ٿئين“ لطيف هر اسم کي پنهنجو پنهنجو مقام عطا ڪيو آهي ۽ هر نڪتي ۽ ڪردار کي پنهنجي ڪيفيت ۽ ڪميت سان بيان ڪيو آهي. متنوع صورتن سان وٽن رنگين بياني آهي. لفظن جي ترڪيب ۽ تحليل پنهنجي اندر هاڻوڪي دور لاءِ وڏيون معنائون رکي ٿي. صرف ٿوري غور جي ضرورت آهي، هن پر آشوب دور لاءِ لطيف هڪ اهڃو سونهون ۽ سڄاڻ رهنما آهي، جنهن سان سنڌ جي هر سور ۽ درد جو درمان ٿي سگهي ٿو. ڇو تہ لطيف قال ۽ قيل جو قائل نہ آهي پر پاڻ عمل ۽ جدوجهد جو حامي آهي، جا ڳالهہ منزل ماڻڻ لاءِ رهبري ڪري ٿي.

”جئَن ٿا پچن اَن کي، تيئَن جي پچن پنڌ“

يا

”محبت جي ميدان ۾، سرجو سانگ مَ ڪر،“

يا

”جيئري جنين ڪي، لڳا نيزا نيهن جا“

هاڻوڪي دور ۾ سياپي واري سنگ ڪي محبت جي ميدان ۾ ملهائڻو آهي ۽ پتنگن جيان مچ ڪي متو ڏيئي مرڪائڻ ضروري آهي نه ته تاريخ اسان کي معاف نه ڪندي.



غافل غفلت ڇوڙ!

دنيا جي عظيم شاعرن جي عظمتن جو ساڻاري، فن ۽ فڪر جو ضوفشانين جو سرواڻ، روحانيت جي رمز آفريني، رمز شناسي، رمز افشائي جو جويالہ راز، عقل و خرد جي بلندين ۾ محو پرواز، حسن و جمال جو جلوه آرائي، جلوه نمائي جو سردار، عشق ۽ محبت جو راز ۽ ان جي اظھار بياني ۾ يدطوليٰ رکندڙ، سونھن ۽ سوڀيا جي تشريح ۽ توضيح ۾ يڪتا، انساني مزاج جي رعنائين، دلفريبين، ڀاونائن، ڪلپنائن ۽ روح اسرار و رموز جو نڪتہ شناس انساني روين جو نبض شناس ۽ انسانيت جي علمبردار، حقائق دقايق جي شارح سنڌ ڌرتيءَ جي سونھن ۽ ان جي سيپتا کي سڦل ڪندڙ لطيف رحہ جھڙو شاعر نہ اڳ ٿيو ۽ نہ وري ڪو پوءِ پيدا ٿيندو. ڪير ڪيترا بہ ڪٽي تسلسل پيدا ڪري ۽ ان ڳوپ لاءِ ڳنڊيون ڏي. اهي سڀ هن مهان شاعر جي مقام آڏو هيچ ۽ هيڻائيون آهن. لطيف سرڪار زندگي جي جملي رعنائين، رنگينين، رومانيت جي رمز آفريني ۽ رمز شناسي ۽ حقيقت الحقايق جي ڳجھہ کي جنهن سليقي ۽ سياءَ سان حقيقت ۽ حسن آرائي سان بيان ڪيو آهي، ان جي فڪر جو ڪو رنگ ئي بيان ڪري نٿو سگھجي. لطيف پنهنجي ڌرتي، ان جي ماڻھن جي حال، پنھنجي پيش ڪيل ڪردارن، هتان جي سانگين جي سهڻ انهن جي زندگيءَ جي هر ڪارج، تشريح جو محتاج آهي، نہ تعريف جو، چاڪاڻ تہ

هن جڳ سڪري شاعر پنهنجي ڌرتيءَ ۽ ان جي ماڻهن سان پيار جو جيڪو حق ادا ڪيو آهي، اهو وڏي پد وارو آهي. هي عظيم انسان پنهنجي فن ۽ فڪر ذريعي هڪ جيئري جاڳندي دنيا جو عڪس اکين آڏو آڻي ٿو، جيڪو هن جي حسن بيني، جمالياتي ذوق، فڪري پختگي ۽ حقايق شناسي جو لافاني مثال آهي. لطيف رح پنهنجو شان پاڻ آهي، جنهن جي بلندين کي ڇهڻ اسان جي قلم جي صاحبن کان تمام پري آهي. هي جو ڪجهه ڪيو ويو آهي، يا ڪيو پيو وڃي يا ڪيو ويندو، اهو هن عظيم شاعر ۽ لائق انسان جي عظمتن آڏو ڪا ايڏي وڏي حيثيت نٿو رکي ۽ نه وري هن جي حق جي حق ادائيگي، ان کي چئي سگهجي ٿو. هت ته "عمر ويئي گذري پورو نه هڪ ورق ٿيو." واري ڪار آهي.

هن پيل مانس انسان، انسانيت ۽ اخلاق، حسن ۽ عشق جي باليدگي، ان جي عشوه طرازي ۽ عشوه سازي جي عظمتن رفعتن جي هڪ درخشنده داستان کي وجود ڏنو آهي. جنهن پنهنجي ڪلام ۾ سسئي جي سورن جي سهڻ ان جي عشق جي سوخته سازي ڪيفيت جنهن جو اظهار "پري ٿي پنهور، مهان ئي ٿو مچ ٻري" ۾ عيان نظر اچي ٿو. جنهن جي تلاش حق جي سلسلي سان پنهنجي لافاني ڪلام جا سڄا سارا "پنج سر" رچيا آهن. جن ۾ شاھ جي ڪلام جي مولفين ۽ مرتبين ڪثرت سان "ڪوهياري" کي چوٿين نمبر تي يا ائين چئجي ته عشق جي چوٿين ڏاڪي تي رکيو آهي. بنيادي طور تي غور ڪبو ته لطيف سرڪار آڏو عشق جي راھ جون يا تلاش يار جي سفر جون اهي پنج منزلون آهن جن ۾ "ڪوهياري" چوٿين نمبر جي منزل تي محڪم ۽ معجز آهي. جڳ مشهور صوفي "فريد الدين عطار" پنهنجي مشهور ڪتاب "منطق الطير" ۽ "سيمرغ" جي تلاش جي سلسلي سان پکين جي زباني جيڪي حقايت ۽ دقايت بيان ڪئي آهي، ان مان اهل صفا ۽ اهل

وفا ۽ اهل دل وارن عشق جي ستن منزلن کي نشامبر ڪيو آهي:

1- واديءِ طلب 2- واديءِ عشق 3- واديءِ معرفت
4- واديءِ استغنا 5- واديءِ وحدت 6- واديءِ حيرت
7- واديءِ فنا

غور ڪبو تہ سرڪار لطيف پنهنجي بلند خيالي، حقايق بيني ۽ معرفت جي آگاهي جي بنياد تي عشق جي انهيءَ راهہ کي مختصر ڪندي پنهنجن منزلن ۾ آندو آهي، جنهن جو مظهر سسئي بابت چيل سندن پنج سُر آهن، جن تي غور سان هن نتيجي تي پهچجي ٿو تہ هن عرفان جي صاحب وٽ رومانوي رمز آفريني تحت عشق جا پنج ڏاڪا آهن. جن کي انهن سُرن جي صورت سان عشق جي راهہ جي پنڌن ۽ پيچرن جي حقايق ۽ حقيقت کي بيان ڪري سالڪ لاءِ پنجن سُرن جي مام جي مذڪور ۾ عشق پيچان جي منزلن کي نشامبر ڪيو آهي:

1- واديءِ طلب 2- واديءِ عشق 3- واديءِ معرفت
4- واديءِ وحدت 5- واديءِ فنا

لطيف "استغنا" کي وحدت ۾ مدغم ڪري ڇڏيو ۽ "حيرت" کي فنا ۾ تحليل ڪيو آهي. جيڪو هن اهل صفا صوفي جي فڪري انفراديت ۽ راهہ معرفت جي سيهوڳي جو ڪمال آهي.

هِت آئون هيو ذڪر ڪرڻ مناسب ٿو سمجهان تہ سسئي بابت لطيف رحہ جي چيل سيني سُرن ۾ آيل بيتن جي تقسيم ۽ ترتيب سندن ڏنل ۽ ڏسيل انهيءَ عشق جي منزلن سان مشابہ هئڻ گهرجي. جيڪا هن وقت نہ آهي، طلب، عشق، حسن جمال، تلاشِ يار پاڻ ارپڻ، فنائيت سيني جي سلسلي جو ڪلام ٽڙيل پکڙيل ۽ سيني سُرن ۾ نظر اچي ٿو. سندن عشق جي بيان ڪيل منزلن يا اسان انهن کي سندن ڪلام مان سسئي جي بنياد تي اخذ ٿا ڪريون. انهيءَ لحاظ کان سسئي جي سُرن

۾ معنوي ۽ معرفت جي بنياد تي ڪم جي ضرورت آهي، ڪاش انهن ڪي جيڪڏهن ڪنهن صاحب حال ۽ صاحب جلال جو قلم حِسن عمل سان ترتيب ڏي تہ هوند فڪري طور تي سسئي جي سلسلي سان ڪلام ڪي سمجهڻ سان اجا بہ وڌيڪ آساني تي سگهي ٿي ۽ هن محبت جي ماريل ڪردار جيڪي سور سختيون پنهنجي حق جي حاصل ڪرڻ لاءِ برن منهن پئي. جبل جهاڳي ورن ۾ واڪا ۽ ووءِ ڪري، ڏونگر جا ڏک ۽ ”هيڪليائي هيل پورِيندس پنهونءَ ڏي“ جو ڪجهہ ڏنو ۽ سنو ان جو روپ سروپ شايد اجا بہ وڌيڪ رقت آميز ۽ درد انگيز تي سامهون اچي جيءُ جهوري سگهي ٿو ۽ ”اندر جنين اڌ، ڏونگر سي ڏورينديون“ جي ريت پنهنجي سڄي سٽاءَ ۽ سهٽ سان سامهون اچي وڃي ٿي. ”وڃن گوندر گڏيون، لوڪ نہ آچين پاڻ.“ ڳالهہ هلي پئي ”ڪوهياري“ جي جيڪو چوٿون نمبر سُر آهي، جنهن جي شروعات لطيف رح سسئي جي سمهڻ واري ڪيفيت ڪي ننڊڻ سان ڪئي آهي، جنهن جو اشارو زندگي جي غير متحرڪ ڪيفيت ڏي وڃي ٿو. جيڪا زندگي، سماجي ارتقا، فرد جي انا، جدوجهد جي صورتحال سان سيني لاءِ پسپائي پيدا ڪندڙ آهي، ان تي مهميز ڏيندي فرمائي ٿو تہ:

غافل غفلت چوڙ، تون ڪين اٿاسي اوجهرين،
چپاتا چڙهي ويا وڃي پهتا توڙ،
نيٺين ننڊ اکوڙ، جم ورن ۾ واڪا ڪرين.

غور ڪبو تہ عشق جتي محبت جي مقياس ڪي آٽي ٿو، اتي هو جدوجهد جو ٻيو نالو پڻ آهي. عشق جي ميدان ڪارزار جي صورتحال ۾ جنهن صورت سان ”ڪوهياري“ جو سُر ڏنل آهي. اهو بذاتِ خود مختلف پڙهٽين، ڪلام جي تعداد، بيتن جي سٽاءَ وغيره جي لحاظ کان غور طلب هو. مون وٽ انهيءَ سلسلي ۾ مواد هو، پر چيم تہ هن ڪان اڳ

"ديسي"، "مومل راڻو"، "ليلان چنيسر" وغيره جي سلسلي سان خيال آرائي ڪئي آهي، ڇو تہ شاهه جي ڪلام جي سلسلي سان عالمن، ادارن، اينترو تہ اختلاف راءِ ڪي وجود ڏنو آهي جو شاهه جو ڪلام صرف "اکران دي وچ اڙيا" واري صورتحال سان منسلڪ ٿيندو پيو وڃي.

مون شروع ۾ صوفيانہ فڪر جي رويہ سان ڳالهہ شروع ڪئي ان ۾ بہ منهنجو پنهنجو نقطئہ نظر آهي، ڇاڪاڻ تہ تصوف ۽ رموز تصوف کي ان وقت تائين نٿو سمجهي سگهجي، جيستائين انهيءَ راهہ ۾ ڪو قدم نہ رکيو ويو آهي، يا ڪنهن اهل دل سان ڪا صحبت نہ رهي آهي، ڪتابي علم جي بنياد تي حقيقت الحقايق جي حقايت کي حق سان حق ۾ بيان ڪرڻ ڏاڍو مشڪل آهي، جيڪو ماڻهوءَ کان اهو ڪجهہ گهري ٿو جنهن جي اسانجي وجود ۾ کوٽ آهي. شاهہ صاحب پنهنجي ڪلام کي سڄي جو سڄو تصوف جي حوالي نہ ڪيو آهي، جتي انهيءَ جي ضرورت آهي، اتي انهيءَ کي هن صاحب حال صوفي بيان ڪيو آهي، باقي هن مهان شاعر جي ڪلام ۾ عظيم انسان ۽ شاعر جي حيثيت ۾ زندگي جا سڀ رنگ رچيل آهن. زندگيءَ جي اسرار رموز، انسان جي ڪلچر جي روين، ان جي نفسيات، فڪري اپار ان جي ترويج ۽ سماجي معمولات جي روشنيءَ ۾ معروضات جي بنياد تي بہ ڏسڻ نهايت ضروري آهي، ڇاڪاڻ تہ لطيف زندگي جو شاعر آهي، جنهن جو ڪلام انسان جي روحاني ۽ مادي روين جي اصلاح ۽ ان جي فطرت ۾ سالميت پيدا ڪرڻ جو اهم ذريعو آهي. جنهن جو لطيف پيامبر آهي، انسان جي اخلاقي، علمي ۽ سماجي بهتري لاءِ لطيف پنهنجي ڪلام ۾ ڪئين نڪتا بيان ڪيا آهن. انساني سماج پنهنجي سفر جي لحاظ کان لکين سالن جي هل هلان بعد هن جي زندگي جي ارتقائي دورن جي قطع نظر بعد معاشرتي زندگي ۽ اتساهہ تي نظر ٿي ڪجي تہ هن وقت زمانو

تقسيم جي لحاظ کان ايڪويهين صدي ۾ روان دوان آهي، جنهن ۾ عصر حاضر جا رويا انهيءَ ڳالهہ جي علامت ۽ دليل آهن. انساني معاشري جي شڪل بدلجي رهي آهي. معروضيات جي بنياد تي زندگي ڪيترن ئي خانن، روين ۽ علمي ۽ فڪري شعبن ۾ تقسيم ٿي وئي آهي ۽ ٿي رهي آهي. انسان جيڪو معاشي حيوان آهي، اهو سائنسي انڪشافات ان جي نيرنگين ۽ دل آويزين جي چار ۾ ڪوريئڙي جيان مقيد ٿيندو پيو وڃي. جنهن کي انساني زندگيءَ جي نئين باب سان تعبير ڪري سگهجي ٿو. جنهن ۾ اڄ جو انسان گهاري ٿو ۽ ان مان گذري رهيو آهي. اهڙي صورتحال ۾ لطيفؒ جهڙي عظيم ۽ مهان شاعر جي فڪري روين شعوري قدرن کي ماضيءَ جي بيان ڪيل تشريحي ۽ توضيعي قدرن جي بنياد تي بيان ڪرڻ عصر حاضر جي تقاضائن کان فراريت جي برابر ٿيندو. هن جڳ سڳري ۽ باڪمال شاعر، اعليٰ ڳڻن واري انسان جي فڪري روين کي عصر حاضر سان ڪيئن برميچجي، اهو هڪ اهم سوال آهي، وقتي تقاضائن موجب اهو نهايت ضروري آهي تہ روايت ۽ تقليد پسندي جي انهيءَ خول کي پچي پورا ڪجي، جنهن کي سرڪار لطيف پڻ ڪڏهين بہ قبول نہ ڪيو. روايتي انداز ۾ لطيف جي فڪر کي پيش ڪرڻ سان اسان لطيف جي ڪا بہ خدمت بجا نہ آڻي رهيا آهيون. هن وقت لطيف تي نئين سري سان تحقيق ۽ ترويج جي ضرورت آهي. گيپ آف جنريشن، سماجي ارتقا، زندگي جي بدلجندڙ حالتن، معاشي روين، سماجي ناانصافي، سماجي ساختيات جي لحاظ کان اسان جي عالمن محققن ۽ ادارن لاءِ هڪ وڏو چئلنج آهي، چاڪاڻ تہ لطيف کي عالمي سطح جي لحاظ کان پيش ڪرڻ ضروري آهي، هن وقت تائين اسان جيڪا حصاربندي قائم ڪئي آهي. انهيءَ لطيفي فڪر کي نہ پر اسان جي فڪري ارتقا واري عمل کي

نقصان پهچايو آهي ۽ زندگيءَ جي قدرن ۽ روين کي اها جلا نہ ملي آهي. جنهنجي زندگي حقدار آهي. ”تتل مچ“ جي صورت ۾ فيوڊل ازم سنڌي سماج جا بخيا اديڙي ڇڏيا آهن. لطيفي تعليم جي بنياد تي سماج اندر ڪا سهٽ ۽ سناءُ مستقل طور تي وجود وٺي نہ سگهي آهي. تجاهل عارفانہ ۽ فڪري تساهل سبب اسين لطيف کي عالمي افق تي نروار ڪري نہ سگهيا آهيون. واديءَ سنڌ جي تهذيب ۽ ان جي ارتقا ۾ روڪ جي بنيادن کي تلاش ڪري نہ سگهيا آهيون. آزادي ۽ آزاد رهڻ واري جذبي کي لطيف جنهن انداز سان بيان ڪيو آهي ۽ فڪري آبياري لاءِ جيڪي گس ۽ گهيڙ ڏسيا آهن، اسان انهن تڙن جي ڪڏهين تلاش نہ ڪئي آهي، جنهن لاءِ ڪوهياري ۾ ڪوڪ ڪندي وڏي واڪي فرمائي تو تہ:

اجان پئي جئين، سڄڻ ساريو ڇوري ڇو نہ مرين،
وٺيون وه گاڏيون سي تان تون نہ پئين،
لڳئي ڪونہ هنئين، ڪو ڳڻ ٻاروچن جو.

لطيف پنهنجي لطيف ٻولن کي سماجي چئلنجن جي صورت ۾ انساني جياپي لاءِ هئڻ واري صورتحال سان بيان ڪيو آهي نہ نااميدي ۽ لاچاري واري احساس سان ورجاءَ ڪيو آهي. سندن آڏو زهر پي بہ زندگي کي جيئڻو آهي. سقراط اڄ بہ زنده آهي، هن زهر پي زندگي کي دوام بخشيو. لطيف ڪوهياري ۾ انهيءَ ريت ۽ رسم جو قائل آهي. زندگي ۾ پاڻ ارپڻ واري جذبي کي بيان ڪندي فرمائي تو تہ:

ڪوهيارو تي ڪات، ميون ماري هليو،
هو هوءِ مرحيات، آئون ميائي گهوري.

—

ٻلر لڳس پاڻ، پسو جوءِ جرا تئي،
سا سنڌيري نہ جيئي، پئي پڇاڙي پاڻ،
سسئي سورن ساڻ، سنيوڙي سيد چوي.

غور طلب ڳالهہ آهي، سسئي جي سهڻ ۾ انساني جدوجهد ان جي تڪميلي مقصد لاءِ پاڻ ارپڻ جي حقيقت ڪي پيش ڪيو آهي. مقصد جو حصول تيستائين ناممڪن آهي، جيستائين ان لاءِ پاڻ ارپيو نہ ويو آهي. ڪوهياري جو داستان انهي ولوڙ ۽ ووءِ ووڪ جو ورجاءُ آهي، هي دور جنهن کي تاريخ جو جديد دور چئجي ٿو ان ۾ لطيف جي فلسفي ۽ فڪر جي ان جي شاعرانہ استعارات ۽ تلميحات جي ان جي ڪيفيات ۽ ڪميات جي شعوري بلندي جي افقي سطح جي روايتي تشريح هن جديد دور ۾ ذهني تبديلي ۽ فڪري انقلاب لاءِ ڪيترو ڪارآمد ٿي سگهي ٿي؟ ان جو فيصلو اسان جي عالم ۽ لطيفي شارحن ۽ ادارن کي ڪرڻ گهرجي. لطيف جيڪو سنڌ سان گڏ عالم انسانيت جو دعاگو ۽ علمبردار آهي، ان لاءِ اسان ڇا ڪيو آهي؟ ان جي نالي کي انقلابي نقطءِ نظر جي ترويج ۽ رجائيت جي بجاءِ اسان جي لکندڙن لطيف کي قنوطيت زرده فسلفي سان سلهارڻ ڪوشش پئي ڪئي آهي. هت آئون واضح ڪندو هلان تہ تصوف جو فلسفو قنوطيت جو فلسفو نہ آهي. تاريخ جو اڀياس اهو واضح ڪري ٿو تہ صوفين هر دور جي ڏاڍ ۽ ظلم جي انفرادي توڙي اجتماعي طور تي مزاحمت ڪئي آهي، سندن خانقاهون ۽ آستانہ فڪري ارتقا جو درسگاهہ رهيا آهن. هنن حاڪمن جي روين جي خلاف انسانيت جي اصول کي ذات پات جي مت ڀيد کان مٿي تي انسانيت جي بقا لاءِ ڪم ڪيو آهي، هر دور جي صوفين جي اقوال ۽ احوال کي انهيءَ دور جي حالتن جي مطابق جاچيو وڃي. انهيءَ سلسلي ۾ اهو ڪنهن طرح سان مناسب نہ آهي تہ هڪ عهد جي ارباب تصوف جي اقوال کي

هئي عهد جي معيار تي جاچيو وڃي. اهو ڪليہ لطيف جي فڪري روين توڙي ڪلام جي صورتن ان جي معنوي حقائق سان بہ لاڳو آهي. اسان کي لڪير جو فقير بڻجڻ جي بجاءِ تقاضائن جي روشنيءَ ۾ لطيف کي پيش ڪرڻ گهرجي. لطيف تي ڪنهن جي اجاره داري نہ آهي، هو هن ڌرتيءَ جي ماڻهن، انهن جي اتهاس، ڀاونائن ۽ ڪلپنائن جو نمائندو آهي. ان سان گڏ هو بين الاقوامي شاعر آهي. اهي طبقا جن لاءِ لطيف شجر ممنوع هو ۽ صرف انهن کي سنڌيت جو پرچارڪ نظر تي آيو. اهي اڄ هن عظيم شاعر جي فڪر ۽ فلسفي جا معترف آهن. ان جي مڃتا لاءِ هر ذريعو استعمال ڪري رهيا آهن. اسان جي محققن ۽ عالمن کي وقت جي نبض جي رفتار جو اندازو ڪرڻ گهرجي. اسان کان جبل ويا، جهنگل ويا، پاڻي ويو، شهر ويا، ڌرتي وئي، باقي رهيو لطيف جو فڪر ۽ فلسفو ان کي بہ جي سنڌ جو عالم ۽ محقق سنڀالي نہ سگهيو تہ اهو تاريخ جو هڪ الميو تصور ڪيو ويندو. جيڪو هڪ ناقابل معافي عمل آهي، لطيف انهيءَ مجرمانہ خاموشيءَ تي تنبيه ڪندي فرمائي ٿو تہ:

جڏهن ستيون جي، پٽر پير ڏگها ڪري،
تڏهن تنهين کي، سات سُتي ئي ڇڏيو.



سچلؒ

جنهن دل پيتا عشق دا جام

سنڌي شاعريءَ جي اوسر جو جڏهين اڀياس ڪجي ٿو ته معلوم ٿو ٿئي ته قاضي قادن، لطف الله قادري، ميين شاهه ڪريم ۽ مخدوم نوح، جنهن منزل تان شاعريءَ جي شروعات ڪئي، ان کي ميين شاهه عنايت رضوي ڪافي وسعت ڏني. فڪر، اسلوب، مواد ۽ هيئيت جي لحاظ کان هن ۾ جيڪا ڪوٽ هئي. ان کي سرتاج الشعراءُ شاهه عبداللطيف ڀٽائي اچي پورو ڪيو. لطيف سائين شاعري جي ميدان ۾ معياري توڙي معنوي حيثيت سان ايترو ته هر هلايو جو ڪا ٻاري به واندي ڪانه رهي جتي اوڙ ڏجي. ڪانئس پوءِ خليفي قاسم انهي گس تي هلڻ جي ڪوشش ڪئي، پر سواءِ ڪيڏاري جي جنهن کي خالص مذهبي رنگ مان ڪڍي هن سنڌي سورهيائي ۽ مزاحمتي شاعري ۾ آندو ۽ ٻيون به شعري جنسون تخليق ڪيون. اهڙي ساڳيءَ ريت ميين عبدالرحيم گرهوڙي بيت چيا پر سندن ڪلام جو گهڻو حصو قرآني تفسير ۽ حقيقت محمدي جي سلسلي ۾ بيان ٿيل آهي. غلام محمد خانزئي ۽ صديق فقير پڻ ڪلام چيو جيڪو لطيف جي تتبع تي آهي. ائين چوڻ ۾ وڏائي نه ٿيندو ته انهي ست جا سيئي شاعر لطيف جا خوشه چين آهن. هت منهنجو مقصد اهو نه آهي ته ڪو لطيف رح کان سواءِ ٻين شاعرن جي شاعري غير معياري آهي. ليڪن مقصد هي آهي ته شاعرن

جو اهو طبقو پنهنجي شعري اظهار. خيال جي بنياد تي ٻن حصن ۾ تقسيم ٿيل نظر اچي ٿو. جنهن ۾ سرڪار لطيف جي حيثيت حد فاصل جي آهي. (1) شاعرن جو اهو طبقو جيڪو شاهه کان اڳ آهي، جنهن ۾ ڪن جي تمام ٿوري همعصري لطيف سان رهي آهي. (2) طبقو اهو آهي. جنهن "شاهه "جي پوئين دور ۾ وجود ورتو ۽ ڪن ڪانئن ڳچ وقت پوءِ شعر چيا. جڏهين تہ لطيف شعوري، فڪري ۽ شعري طور زبان، بيان توڙي گهاڙيٽي جي لحاظ کان سنڌي شاعريءَ جي ميدان تي مڪمل طور ڇانيل هو ۽ سندن ڪلام سماع جي صورت ۾ درويشن، بزرگن جي درگاهن تي عقيدت ۽ احترام سان ڳايو ويندو هو. پوئين دور جي شاعرن جي شعري تخليق ان وقت شروع ٿي ۽ شاهه بعد بہ جاري رهي.

شاعريءَ جي انهي فڪري ۽ فني صورتحال ۾ انهن لاءِ اهو نهايت ناممڪن هو تہ، هو شاهه جي ساڳئي گهڙيل گس ۽ پهيل پيچري کان اڳرا ٿي نڪرن. انهن لاءِ سواءِ انهيءَ جي ٻي ڪا واهه ڪانہ هئي تہ پنهنجي اندر جي اُدمن ۽ فڪري اظهار کي شاهه جي طرز کان هٽي ڪري بيان ڪن، جيئن سندن انفراديت برقرار رهي. پوءِ اهو خيال سندن ذهن ۾ هجي يا نہ؟ اهو هڪ سوال آهي؟ جنهن جو جواب اسان کي انهن جي تخليقي مواد مان ملي ٿو. جيڪو انهن تي شعوري يا لاشعوري طور تي صاد ڪري ٿو تہ سندن انهيءَ قسم جي ڪوشش ۾ انهي نڪتي کي نظر انداز ڪري نٿو سگهجي. سچل بادشاهه جي سلسلي ۾ بہ اها ساڳي ڳالهہ واضح ٿئي ٿي، ڇاڪاڻ تہ "لطيف" سنڌي شاعريءَ کي زبان، بيان، فڪر، اسلوب، معيار ۽ معنيٰ جي بنيادن تي وڃي ڇڏيو. جتي صرف هڪ گهٽي رهيل هئي اها هئي "تصوف" جي فلسفي "وحدت الوجود" جي ڪلئي اظهار جي. لطيف وحدت الوجود جي فلسفي جو سيهوڳي ۽ سنيهو ڏيندڙ هوندي نهايت احتياط کان ڪم وٺي پنهنجي ويچارن جي

ووڙ ڪئي آهي. جنهن ۾ نهايت سهڻائي سان وجودي فڪر جي اُپٽار ڪيل آهي ۽ نهايت ئي بهتر طرز ادا سان ان کي نڀايو اٿن. جيڪو سندن فڪري عمل جو مظهر آهي. جنهن ۾ التباس جي پهلوءَ کي ڪوشش ڪري هٽان نہ ڇڏيو اٿن ۽ جتي انجو سڌو اظهار ڪيو اٿن. اهو بہ هڪ اهڙي انداز ۾ رچيل آهي جو سيبائيندڙ پيو لڳي ۽ معترضانہ پهلوءَ کان خالي آهي. وجودي فلسفي جي کلئي اظهار ۾ لفظن جي بندش ۽ شعريت جو ماڻ ايترو تہ گهرو آهي جو ان جي ڪيفيت ۾ سڄي ڳالهہ پيهي وڃي ٿي ۽ مقصد جي نرواري جي صورت نهايت سہڻي ۽ سقلتا واري پاسي ٿي.

جڏهين تہ "سچلؒ" جا وڏا عالم فاضل ۽ صاحب فتويٰ هئا. جيڪي ساڳئي وقت تي شاعر پڻ هئا. انهن بہ پنهنجي اظهار خيال ۾ ان قسم جي کلئي اظهار کان قدري گريز ڪيو آهي. ان لاءِ سچل بادشاهہ لاءِ ذهني طور اهو واحد رستو هو تہ هو (1) هڪ تہ پنهنجي پيش رو شاعرن جي فڪري اسلوب کي خيال ۾ رکي ۽ انهن کان مختلف طور تي پنهنجي شاعري جي قصر- رفيع تعمير ڪري. (2) تہ سندن وڏا خود وجودي فڪر جا هئا انهن جي ڏنل تربيت ۽ انهي نظريہ جي اظهار لاءِ ان کي وسعت ڏي. (3) تہ مجموعي شاعريءَ جي ميدان ۾ پنهنجي انفراديت لاءِ جدا راهہ جوڙي. (4) پنهنجي قلبي واردات ۽ سماجي اپياس کي ساڳئي لطيفؒ واري پيرهن ۾ بيان ڪرڻ سندن لاءِ ناممڪن هو. اهي سبب آهن جو سچل نهايت کُلئي انداز سان وجودي فڪر جو اظهار ڪيو آهي ۽ اهو اظهار ايترو تہ کليل ۽ ايترو تہ عيان آهي جو، انجو ڪو اندازو ڪري نٿو سگهجي ٿورو غور ڪبو تہ سچل هڪ سماجي انسان هو، جنهن جا زماني سان سڀ واسطا ۽ لاڳاپا هئا. نهايت اميريءَ واري مقام تي هو. هن جي پنهنجي سماجي سوچ، سماجي زندگي، سماجي روابط ۽

سماجي احساس هئا جن کي نظر انداز ڪري نٿو سگهجي. صاحب شريعت هوندي بہ سندن مزاج ۾ عاشقانہ ۽ عارفانہ جذبا ۽ ڪيفيتون موجود هيون. جن جي هوند سندس جيءَ ۾ جهيڙو لايو بيٺي هئي. وقت گذرڻ سان هو هڪ اهڙي بہ واٽي تي وڃي پهتو، جتان ڪيس هڪ واٽ اختيار ڪرڻي هئي. طبع جو ميلان، اندر واري جي جيءَ ۾ جهوري، زماني جا تجربا ۽ تلخيون، محبتون ۽ نفرتون، الفتون ۽ ڪلفتون، نزاڪتون ۽ صداقتون ماڻهوءَ جي پيڙا ۽ پاپوھہ. ان جي اندر جي اساٽ انهي راھہ تي ڪر ڪنيو بيٺيون رهيون. سچل ان بہ واٽي تي شريعت جي علمي ۽ عملي تڪميل سان پهتل هو. سندس لاءِ صرف راھہ طريقت ڪليل هئي. جنهن ۾ معرفت ۽ حقيقت جو سامان سمايل هو. جنهن جو هن انتخاب ڪري پنهنجو پاڻ کي روحانيت جي رمز شناسي جي بحر بي پايان ۾ اڇلي وڌو. يقين آهي تہ اهڙي صاحب شريعت کي قلبي طور ڪو اهم واقعو پيش آيو هوندو. جنهن جي مهميز کين دنيا داريءَ کان منهن مٽائي فقر ۽ فقيري جي ڦرهي هٿ ۾ ڏني ۽ پاڻ کي لوڙهو ڏياري هڪ هنڌ پابند ڪري ڇڏيو ۽ پاڻ ان برھہ جي باب کي ماٺ جي مطالعي مان ڪڍي، عالم ۾ آشڪار ڪيائون. سندن سوچ جو عمل جيڪو علمي ۽ فڪري طور نهايت مٿاهون هو اهو جڏهين بي انت بحر جي گهرائيءَ کي پهتو تہ، وٽن حسن اعتباريءَ حسن حقيقي ۾ تبديل ٿي ويو. سچل حقيقت جي درياھہ ۾ غوطہ زن ٿي معرفت حق جا اهي آبدار موتي ونڊي ۽ وٽجي باهر آندا. جن ڪيس منصور ثاني بنائي ڇڏيو ۽ سندن سچي شاعري الوهيت جي اورڪ ۽ وحدت جي واٺي جي پچار سان عالم آڏو ايندي رهي.

سچل جو محبوب، عجيب محبوب آهي. ان جي ناز نزاڪت، حسن حيراني، جوڙ جنسار، پيار پاپوھہ، اربيلائي، البيلائي، منِچلائي ۽ مُرڪ، سونهن سوپيا، ان جي ڪجل ريءَ ڪارين اکين، زوراور زلفن، هجر

وصال، ڦوڙائي. ميڙائي ۽ انتظار ۽ اوسيئڙي جو ذڪر نهايت نرالي رنگ ۾ موجود آهي. تلاش-يار، يار جي حسن، ان جي درد انگيز ڪيفيت هڪ مثالي حيثيت رکي ٿي. ڪانگ کي قاصد ڪري فرمائي ٿو :

الله لڳ اُڏام، موٽي محبوبن ڏي،
وجي ڏيج پرين کي، اهو پازيءَ جو پيغام،
ڪري قدمن تي پيئي، سوا لک ڏيج سلام،
آهِ اوهان رِيءَ سپرين، مڙيوئي ماتام،
اچڻ جو انجام، سگهو ڪر سچو چوي.

—

ڪِي جي لکيائون، پني منجهہ پريت جو،
اهو پسي آئون، بيخود ٿيڙس سرتيون.

—

دريءَ منجهان دوست ڏٺوسون،
لالڻ ليئڙو پايون هليو تہ ويو.

—

سهڻي صورت يار سهڻي دي،
ڏنم جو هڪ ڏهاڙي،
دست ڪيتس تلوار بره دي،
ماري وت اُلاري.

—

محبوب مُک وکلايا هي، ويک شمع شرمايا هي.

مون هت سچل جي رومانيت پسند شاعريءَ جو نهايت مختصر طور تي ذڪر ڪيو آهي. ليڪن سندن ڪلام تي ڳوڙهي نظر وجهبي تہ اسان کي رومانوي نقطء نظر کان نهايت ئي پيارو مواد نظر ايندو. جنهن

۾ محبوب جي سونهن جي سروائي، غمزه و ناز جي ادائي. اداءِ دلربائي وغيره نهايت مسحور ڪندڙ انداز سان بيان ڪيل آهي. باوجود انهي عاشقانہ رنگ جي سچل جي رومانوي شاعريءَ جي تهہ ۾ بتدريج وجودي فڪر جهلڪيون ڏيندو نظر اچي ٿو. جنهن نيٺ اڳتي هلي هڪ مڪمل صورت اختيار ڪئي.

"سچل" جي شاعريءَ جي سيني صنفن جو نزول سندن شاعري جو گڏيل عمل آهي. ائين هرگز نہ آهي تہ پاڻ پهريائين فارسي ڪلام جوڙيائون، پوءِ سنڌي، ان بعد سرائڪي ۽ هندي آميز سنڌي، وغيره "سچل"جي شاعريءَ جو تخليقي عمل سيني زبانن ۾ بيڪ وقت رهيو آهي. ان لاءِ ضروري آهي تہ اسان جڏهين بہ "سچل" جو مطالعو ڪريون يا ان لاءِ ڪا راءِ قائم ڪريون تہ اسان کي سندن سڀني شاعريءَ کي خيال ۾ رکڻ گهرجي. سندن فارسي شاعري حافظ، رومي ۽ سعدي جي فڪر جي بازگشت آهي. جنهن تي ابن العربيءَ جو فڪري رنگ غالب آهي. جيڪو سندن اظهاري فلسفي جو بنيادي مقصد نظر اچي ٿو. سندن شاعريءَ ۾ وجودي فلسفي جو اظهار ان وقت جي فڪري ۽ سماجي معروضات جي بنياد تي آهي. جنهن ۾ پاڻ ڪنهن بہ رک رکاءُ جي ڪا ضرورت محسرس نتا ڪن. ڇاڪاڻ تہ تاريخي لحاظ کان برصغير ۾ " وحدت الوجود "جي فلسفي ۽ ان سان فڪري ٽڪراءُ جي سلسلي ۾ مغل دور جي پڇاڙيءَ ۾ دارا شڪوه ۽ اورنگزيب جي وچ ۾ جيڪو فڪري تضاد ٿيو. تنهن جي نوبت ملڪ اندر لڙاين تائين وڃي پهتي. انهي مانڌاڻ سنجيده فڪري طبقي کي ذهني طور نهايت متاثر ڪيو سنڌ ۾ ان فڪر کي "ميان مير، مخدوم معين الدين ٺٽوي ۽ شاهه عبداللطيف ڀٽائي جنهن انداز سان سُهمت ڏني ۽ هلايو. يقين آهي تہ اهو بہ سندن آڏو هوندو تاريخي حالتن جي لحاظ کان اهو وقت ان دور کان وٺي ويندي

شاهہ عنايت جي شهادت تائين فڪري طور نهايت وڏي اهميت رکي ٿو. اهي سڀ واقعا ڳالهيون، علمي ۽ فڪري بحث مباحثا ۽ وحدت الوجود لاءِ پيدا ٿيل مختلف رويو سندن آڏو رهيا هوندا. اهڙي صورت حال ۾ سچل لاءِ اهو ناممڪن هو تہ، هو التباس جي زبان بيان ڪري، پاڻ انهي سچي مانداڻ ۽ ماحول کي ۽ سنڌي شاعريءَ جي تخليقي عنصرن ۾ انهي فڪري نڪتي کي نظر ۾ رکي وحدت الوجود جي فلسفي جي پنيرائي پوئواري ۽ ان جي حقيقي فڪر کي پيش ڪيو اٿن. جيڪو سندن سوچ جو نهايت اهم جُز آهي. اهوئي سبب آهي جو پاڻ انجو اظهار پرپور انداز ۾ ڪيو اٿن، ان ڪلئي اظهار جو اثر سندن ڪلام تي پڻ پيو. جنهن سبب ڪلام ۾ نغمگي ۽ شعريت جي اها ڪيفيت نہ آهي، جيڪا اسان کي لطيف جي ڪلام ۾ نظر اچي ٿي. انجو بنيادي سبب شعري التباس جي عنصر کي اختيار نہ ڪرڻ پڻ آهي. ان جي بر عڪس لطيف جي ڪلام ۾ نغمگي ۽ شعريت جو اظهار ۾ احساس نهايت لطيف پيرايہ ۾ بيان ڪيل آهي ۽ لطيف رح جو انداز-تڪلم نهايت نرالو آهي . جنهن ۾ وجودي فڪر جي نياءُ جو انداز تمام سهڻو پريو آهي ۽ سچل جيان " اناالحق" جي نينهن پرئي نعري جي ڪٿي بہ ڪا تنوار نہ آهي. هڪڙا قدر لطيف رح وٽ اُتم آهن تہ، ٻيا قدر سچل رح وٽ سون جيان جرڪندا نظر اچن ٿا. تارازيءَ ۾ توربو تہ ڪوبہ ڪنهن کان گهٽ ڪين آهي. جڏهين اسان جي نظر سچل جي سرائڪي ڪلام تي پوي ٿي تہ ڳالهہ ڳري ٿي پوي ٿي. سچل جو سرائڪي ڪلام اسلوب، شعريت ۽ نغمگي جي لحاظ کان اسان کي ايئن سُهاتو ۽ سهڻو وارو نظر اچي ٿو. جيئن لطيف اسان کي سنڌيءَ ۾ محسوس ٿئي ٿو. سچل جو سرائڪي ڪلام نهايت ئي وڏي پد وارو آهي. جنهن سنڌ جي سرحدن کي اورانگهي ملتان ۽ بهاولپور جي سرزمين کي سهمت ڏني ۽ پنهنجي رنگ ۾ رنگي ڇڏيو.

اهو سندن زبان، بيان، خيال ۽ فڪر جو وڏو ڪمال آهي. جيڪو سنڌي ادب ۾ وڏ پلاندي حيثيت رکي ٿو.

هن ابتدائي تجزئي مان منهنجو مقصد اهو هر گز نہ آهي تہ شاعرن ۾ ڪير اتم آهي پر مقصد شاعريءَ جي فڪري اوسر جي تقسيم آهي. جنهن مطابق اسان وٽ شاعريءَ جو قافلو روان دوان رهيو آهي ۽ پنهنجي خوشبوءَ سان ڏٽ، پٽ، گس گام، راهون ۽ رند، پيچرا ۽ پنڌ، هنڌ ۽ ماڳ، واسيا ۽ ورسائيا آهن. جنهن فيض جي ڪري سنڌي شاعريءَ جي فڪري اثر سنڌ کان ٻاهر پنهنجي خوشبوءِ سان انهن کي معطر ڪيو ۽ اتي انهي فڪر جا ڪئين پروانا پيدا ٿيا، جن سچل جي انهيءَ شمع کي هٿ ۾ کڻي حق جو هو ڪو ڏنو. ان اثر سنڌ ۾ بہ صوفين جو هڪ مخصوص گروهہ پيدا ڪيو. جنهن ۾ نانڪ يوسف، بيدل، بيڪس، چيزل شاهه وغيره اچي وڃن ٿا. ڏکڻ سنڌ ۾ فقير ولي محمد، فقير محمود ڪتياڻ، علي محمد فقير وغيره انهيءَ فڪري سٽ جا سيهوڳي رهيا آهن. سچل وجودي فڪر جي خيال کان سنڌي شاعريءَ کي ڪافي متاثر ڪيو ۽ ڪو وقت اهو هلچارو هلندو رهيو.

سچل جي شاعري فڪري طور سنڌي ادب توڙي، ادب جي تاريخ ۾ نهايت اهم مقام رکي ٿي. سچل جي شاعريءَ جو دامن جيترو وسيع آهي اوترو ئي سندن شاعري ۾ فڪري گهرائي سمايل آهي. ليڪن افسوس هن ڳالهہ جو آهي تہ سندن شاعريءَ جي سلسلي ۾ فڪري ۽ معنوي طور اڄ تائين جيڪو ڪجهہ ٿيو آهي، اهو سندن فڪري مقام جي مقابلي ۾ انتهائي گهٽ آهي ۽ انجا ڪيترائي اسباب آهن. جنهن ۾ هڪ مخصوص طبقي جي طرفان سندن ڪلام ۽ فلسفي جو صحيح تعبير ۽ تاويل نہ هئڻ ڪري عام حلقن تائين نہ پهچي سگهيو آهي. ان سان گڏوگڏ سچل جو ڪلام صرف سنڌيءَ ٻوليءَ ۾ نہ

آهي پر سندن فارسي ڪلام کي پڻ وڏي اهميت آهي. ڪلام جو اڌ کان وڌيڪ حصو سرائڪي زبان ۾ آهي، جو وڏي وٽ وارو آهي ۽ ڪجهه هندي آميز سنڌي ۽ ڪجهه خالص هندي دوهي جي صورت ۾ آهي. هت هن ڳالهه جو ذڪر ڪرڻ بي محل نه ٿيندو ته سرتاج الشعراءُ شاهه عبداللطيف رح جن لاءِ اهو چيو ويجي ٿو ته هو اُمي هئا ۽ ڪنهن به مڪتب ۾ تعليم حاصل نه ڪئي هئائون. ليڪن سندن ڪلام انهي راءِ جي نفي ڪندو نظر اچي ٿو.

جناب ڊاڪٽر نبي بخش خان بلوچ پنهنجي تحقيق ۾ اهو ثابت ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي ته لطيف بادشاهه پڙهيل ۽ صاحب مطالع هو. جنهن جو ذڪر هن پنهنجي تازو شايع ٿيل ڪتاب شاهه جو رسالو، شاهه جو ڪلام جلد پهريون سر ڪلياڻ ۽ سُر يمن جي شرح شايع ڪندڙ "پت شاهه ثقافتي مرڪز" جي مقدمي ۾ نهايت تفصيل سان ڪيو آهي ۽ سندن اها راءِ نهايت ئي مستحسن ۽ وقيع آهي. لطيف رح جي پڙهيل ۽ اڻ پڙهيل هئڻ جو مسئلو ڪيتري طويل عرصي کان سنڌي ادب جي تاريخ ۾ بحث جو موضوع رهيو آهي. جنهن لاءِ هاڻي وڃي فضا سازگار ٿي آهي. ان جي مقابلي ۾ سچل بادشاهه لاءِ اهو طيءَ ٿيل آهي ته هو حافظ قرآن هو ۽ ڪين الڪلام، علم الڪلام تفسير، فقه، حديث، روايت، درايت، منقولات ۽ معقولات تي دسترس هئي. سچل جي حصول تعليم لاءِ ڪنهن به شڪ، تردد ۽ قياس جي ڪا گنجائش ئي نه آهي ۽ اهو بلڪل يقيني آهي ته سچل بادشاهه صاحب علم ۽ حلم هو.

فڪر ۽ بصيرت جي دنيا ۾ صاحب علم جو، صاحب عرفان ۽ صاحب قال جو، صاحب حال هئڻ هن جي فڪري محرڪات ۽ ان جي معيار ۽ مقدار کي نهايت هڪ اعليٰ منزل ڏي وٺي وڃي ٿو. جڏهين اهڙي قسم جو فرد پنهنجي قلبي واردات جي ڪيفيتن جو اظهار ڪري

ٿو تہ اسان کي اهو سمجهڻ کپي تہ، ان جي ڪيفيت اظهاري جيڪا تنزلات جي توارد ۽ القاءَ جي لمحات جي صورت ۾ منڪشف ٿئي ٿي تہ اتي پاڻ پٽي جا پردا پري ٿي وڃن ٿا. اها ڪيفيت جيڪا جلوه آرائي ۽ جلوه نمائي ڪري ٿي تہ، اهي پردا تار تار ٿي وڃن ٿا. جيڪي التباس جي اولڙي جيان چڙهيل هوندا آهن. صاحب – عرفان فنا في الذات جي مقام تي پهچي اهو ڪجهہ آکي ٿو. جيڪو ذات جي اظهار جو حق آهي. هو جڏهين ان لمحاتي ڪيفيت کي جهڳ آڏو آڻي ٿو تہ ان ۾ حقيقت ۽ معرفت، عرفان ۽ بصيرت جا املهہ موتي ونڏيل هوندا آهن. جيڪي هن جي مافي الضمير ۽ مڪشف ڪيف و جذب جي انهي اولڙي جو عڪس رهن ٿا. جنهن ۾ ذات حق جي نور جي اشعاع پذيري هوندي آهي. جن جي گهرائيءَ توجيهہ عام ماڻهوءَ جي عقل ۽ بصارت کي حيرت ۾ وجهي ڇڏي ٿي. ڇاڪاڻ تہ عارف جي بصارت، بصيرت ڪُلي جي تابع هوندي آهي. سچل روحاني مشاهدي جي خيال کان انهي ماڳ ۽ مقام جو سيهوڳي هو. اهوئي سبب آهي جو سندن شاعري ۾ ”حقيقت الحق“ جو اظهار انتهائي کليو ۽ بيباڪيءَ سان بيان ٿيل آهي. عارفن، اهل باطن ۽ اهل دل بزرگن جي روحاني مقام جي نسبت سان طبع جي هڪ تقسيم آهي. ڪي جمالي تہ ڪي جلالي، ڪي اظهاري تہ ڪي اخفائي، ڪي غالب تہ ڪي مغلوب، ڪي منتظر حق، تہ ڪي مظهر حق، ڪن تي نور حق غالب، تہ ڪي نور حق ۾ مُستغرق، ڪي مُنتظر تہ ڪي مدهوش، ڪن جي هٿ تنزلات جي ڏور، تہ ڪي تابع تنزلات، هر ولي الله ۽ عارف با الله جو پنهنجو مقام ۽ منصب، ماڻ ۽ مدارج آهي. انهي ڪيفيت ۽ ڪميت جي لحاظ کان هر ڪنهن جو پنهنجو مزاج ۽ مرتبو آهي، پنهن جي ادا ۽ صدا آهي. ڪي پلٽيو پون، تہ ڪي نور حق کي پاڻ ۾ سمائي ذات سان ذات ٿيو وڃن. سچل بادشاه بہ صوفين جي انهي سٽ جو سرواڻ

آهي، جن نسنگ ۽ نروار ٿي حق جي حقيقت کي بيان ڪيو آهي. اهو ئي سبب آهي جو سندن شاعريءَ ۾ ”حقيقت الحق“ جو اظهار انتهائي کُليو ۽ بيباڪي سان بيان ٿيل آهي. ان لاءِ هن علامتي اظهار جي زمين ۾ نهايت پُر ڪشش ۽ سونهن ڀريا اشارا ڪم آڻي پنهن جي خيال، موضوع ۽ مقصد کي پيش ڪيو آهي. جنهن ۾ جز وقتيءَ جو ڪوبہ ذرو نظر نٿو اچي پاڻ ۾ پيهي مشاهدو ماڻي ”حقيقت الحقائق“جي مقام ڪبريائي تان اهو اظهار ڪيو اٿس، جنهن ۾ همہ وقتي جي ڪيفيت سمايل آهي. سندن جمال آفرينيءَ جي جذبي جو اهو مقام آهي، جيڪو قوت ڪبريائي سان متصل ۽ محلول ٿي جلال آفريني جي صورت ۾ وجود پذير ٿئي ٿو. هن اُپ ڪنڊ جي وجودي فڪر جي يگانہ روزگار شاعر جي ”وحدت نامي.“ بيت، ڪافي ۽ جهولڻي وغيره جي سٽ، سٽ ۽ لفظ لفظ ۾ ذات جي اظهار جو پرتو پالوٽون ڏيندو نظر اچي ٿو. جيڪڏهين ڪو چوي تہ سچل رح جو ڪلام وجودي طريقي جو غماز آهي تہ اها سچل سان زيادتي ٿيندي. ڇاڪاڻ تہ غمازيت ۾ التباس جو عنصر موجود هوندو آهي، پر هت تہ سڌو سنئون بنان ڪنهن پوش جي سچل فرمائي ٿو تہ:

پاڻ پنهنجو پاڻهي، صورت منجهہ سڃاڻ،
الله،الله ڇو چوين، پاڻ ئي الله ڄاڻ،
تون ئي ٻڌندڙ، تون ئي ڏسندڙ، شاهد آ قرآن،
ناہ شڪ گمان. ”سچو“ سائين هيڪڙو.

—

پنهنجي ذات لڪائي، ڪيئن ٻي ذات سڏايان.
منصوري جي موج ۾، لتو ”اناالحق“ الايان،
واديءَ ۾ وحدت جي، گهوري سر گهمايان،
”اعليٰ اعظم“ شان جي، نوبت نيهہ وڄايان،

ظاهر باطن هڪڙو، آءُ تا حڪم چلايان،
”سچو“ سارو سچ ٿيو، حڪمت هيءَ هلايان.

سچل جي سلسلي ۾ اسان وٽ اڪثر اهو تاثر ڏنو ويجي ٿو تہ، هو مذهب جو باغي هو. اها راءِ عام جاهل طبقي جي هجي تہ ڪا وڏي ڳالهہ ڪانہ آهي، ڇاڪاڻ تہ اهي علم ۽ فڪر جي ماڻ ڪان خالي هوندا آهن. پر جڏهين سُڌ ٻُڌ وارو طبقو سچل لاءِ اها راءِ قائم ڪري تہ پوءِ سوچ جو اهو عنصر نهايت ئي غلط ۽ سندن لا علمي جو دليل آهي. ڪي صاحب جيڪي ترقي پسندن جا ابا تصور ڪيا وڃن ٿا. اُهي ڪين اسلام جي باغي جي حيثيت ۾ پيش ڪن ٿا. جيڪي فرد اهو راڳ رچين ٿا، اهي يقينن مذهب جي ماهيت ۽ اسلام جي اعليٰ آدرش ڪان نا آشنا آهن. پنهنجي سفلي مقصد لاءِ وجودي فڪر جي هن عظيم شاعر جي شعر جي توجيهہ پنهنجي حقير ۽ نهايت گهٽ درجي واري مقصد لاءِ آلاپين ٿا. جيڪا سچل جهڙي سچ چوندڙ شاعر ۽ اهل الله سان زيادتي آهي. ان تي جيترو افسوس ڪجي اهو ٿورو آهي. جيڪو تصوف جي فلسفي جي علمي ۽ فڪري رموز و اسرار ۽ توجيهات کي ۽ مذهب جي ماهيت ۽ حقيقت کي نہ سمجهڻ جو نتيجو آهي.

تصوف ڇا آهي؟ اهو اهڙو سوال آهي جنهن جي جواب لاءِ ڪيئي دفتر درڪار آهن. تصوف جي مڪمل ۽ جامع تعريف اڄ تائين اهل علم لاءِ ممڪن نہ رهي آهي. انهن جي ڪيل تعريف ۽ توضيح جي روشنيءَ ۾ اهو مفهوم واضح ٿئي ٿو تہ:”تصوف ڪُلي طور تي اهو طريقہ حيات آهي، جنهن جو مقصد ذات خداوندي سان سڌو سنئون تعلق ۽ ربط پيدا ڪرڻ آهي. جنهن جي حاصلات لاءِ هر صوفي کي پنهنجي ذات جي نفسي تجربن مان گذرڻو پوي ٿو.“ انهي واردات قلبي جا مختلف مراحل صوفي جي حياتي جو عظيم سرمايو هوندا آهن. انهي رمز

آفريني ۾ هن تي ”حقايق الاَشياء“ ۽ ”حقايق الحيات“ جي حقيقت جو انشراح محسوس ٿئي ٿو، ۽ ذات خداوندي جي واحديت جي وحدت واري واديءَ ۾ ڪين هر شيءَ جو وجود نظر ايندو آهي. جنهن ۾ صوفيءَ جو علم اڪتسابي منزل کان اڳتي وڌي وهيت جي صورت ختيار ڪري ٿو. صوفي جي قلبي واردات ۽ حق جي مشاهدي جي ڪيفيت، جڏهين لفظن ۽ بيان جي پيرهن ۾ اچي ٿي تہ اها علماءُ، حڪماءُ ۽ اهل دانش لاءِ هڪ معمو بنجي پوي ٿي ۽ ڪئين تضاد سامهون اُڀري بيهن ٿا. اهوئي سبب آهي جو تصوف ۽ صوفين جي انهي راز ۽ حقيقت کي پوري ريت نہ سمجهڻ جي ڪري اهل تصوف تي ڪئين جُلهيون ٿيون: فتوائون نڪتيون، ڪن پنهن جي ڪل لهرائي، ڪي گهاٽي ۾ پيڙيا،ڪن کي تختہءِ دار نصيب ٿيو. ڪن ڪنڌ ڪپايو، ڪي سنگ باريءَ جي سامهون ٿيا. ليڪن حقيقت پنهن جي جاءِ تي حقيقت ٿي رهي. اهل فتويٰ پنهن جو فرض پورو ڪيو ۽ صوفين سيس نوائي حق جي هوڪي جي حُرمت کي برقرار رکيو ۽ تاريخ ۾ امر ٿي ويا.

سچل بادشاهہ بہ صوفين جي انهي طبقي جو سَرموڙ صوفي آهي. سچل صوفي پهريائين ۽ شاعر بعد ۾ آهي. جيڪڏهين ڪو چوي تہ سچل شاعر پهريائين ۽ صوفي پوءِ آهي تہ اها ان جي غلطي ٿيندي. انهي حوالي سان سچل هڪ صوفي با صفا هئڻ جي حيثيت ۾ ذات حق جي مشاهدي ۽ پنهن جي قلبي واردات کي جنهن انداز سان بيان ڪيو آهي. اهو نهايت بيباڪي وارو آهي. ايئن محسوس ٿو ٿئي جيئن سمونڊ جي ڪا چوهي وير هجي جيڪا هر چيز کي پاڻ ۾ لپيٽيندي نظر اچي ٿي. زبان ۽ بيان جي آڏار تي پنهن جي نفسي واردات کي نفس آلات جي سايي ۾ هن ائين بيان ڪيو آهي جو، ڪيس ”ماسوا ذات“ جي ٻي ڪا ئي چيز نظر ڪانہ ٿي اچي. انهيءَ فڪري پالوٺ لاءِ هن تشبيهي ۽ تمثيلي

سهارا ضرور ورتا آهن، ليڪن غور ڪبو تہ اهي محض اعتبارات جو هڪ سلسلو آهن، جن جي ذريعي هن صور علميہ جي اپٽار ۽ اظهار ڪيو آهي. خليفي عبدالحڪيم چواڻي تہ:

"انساني حياتي جو سڀ کان وڏو وڏاهه اهو رهيو آهي تہ نفس انساني پنهن جي لاءِ ڪا اهڙي زبان وضع ڪري نہ سگهيو آهي، جيڪا نفسي ڪيفيتن جي اظهار لاءِ تسلي بخش ذريعو بنجي سگهي. اهو ئي سبب آهي جو اسان کي هر نفسي بيان لاءِ ڪنهن مادي مظهر جي اصطلاح جو سهارو وٺڻو پوي ٿو. نفسي ڪيفيتون جيتري قدر جسماني عالم کان برتر ۽ ماورا هونديون آهن، اوتري قدر هو ناقابل بيان هونديون آهن."

انهيءَ بنياد تي صوفي جي حال ۽ بيان حال جا لمحات ۽ مشاهدي جون گهڙيون عجيب و غريب هونديون آهن. ان جو اندازو اهل دل ۽ عارف کان سواءِ ٻئي لاءِ لڳائڻ نهايت مشڪل آهي. جنهن جي صورتحال هن ريت چئي سگهجي ٿو:

ہم اور بیان حال کسی دم بہم نہیں،
ہم ہیں تو سخن ہیں، سخن ہے تو ہم نہیں،
احساس زندگی ہے تو تاب رقم نہیں،
رفتار نبض بُود سُپرد قلم نہیں،
عنقا کہ پر لگے ہیں ہمارے خیال کو،
گذری ہے مثل سایہ کہ نقش قدم نہیں.

جيئن سچل فرمائي ٿو تہ :

نڪو آدم اتهين نڪو جسم جان،
نڪا جزا جاءِ تهين، نارت جو سامان،

نڪو قدر نڪو جبر، نا خوشي نا ارمان،
بيخبري جو بيان، "سچل" ڪندين ڪيترو.

—

اتي وڃي پيو خيال منهنجو، جتي دم قدم جي جاءِ نہ آءِ،
لامڪان مَون لهر لڙهي، جنهن متي سڀ هوءِ هاءِ.(الخ)

يا

جا چوڻ جيهي ناه، سائي ڪيئن چوان،
ڳجهي آه ڳالهڙي، ڪنهن ڪل نہ آهي ڪاءِ،
اوڏي ناه پروڙ ڪي، ويجهي نہ ويساهہ،
هئڙي سُڌ "حلاج" کي، تنهن سسي ڪوڏ ڪپاءِ،
پَوڻ آهہ اونهِن ۾، جتي هوءِ هاءِ،
"سچو" سير نہ سلڻ جو، سوتان سڀ منجهاءِ.

(حقيقت-ڪافي : 20)

ڪنهن فلسفيءَ جو قول آهي تہ، "حق سچ آهي ۽ سچ حق آهي ۽ حق خدا جي ذات آهي." سچل بادشاهہ سچ جو مجسمو هئا، انڪري ئي پنهن جو تخلص "حق" جي انهي نالي سان ڪيو اٿن. ڇاڪاڻ تہ ڪائنات جي اندر توڙي ٻاهر، حق کان سواءِ کين ٻي ڪابہ چيز نظر ڪانہ ٿي آئي. سندن چشم بصيرت "جبران خليل جبران" جي مٿئين قول مطابق هئي يا بقول ابن العربي: "ماسوا ذات جي ڪائنات جي ظاهر ۽ باطن ۾ اول کان آخر تائين ٻي ڪا چيز ڪانہ آهي."

سچل جي سڄي ڪلام ۾ "اناالحق" جو پرتو ان جو جلال ۽ جمال ٻڪندو نظر اچي ٿو. ڪنهن بہ هنڌ ۽ هن ڪا رعايت جي گهٽتي ڪانہ ڇڏي آهي. سندن سنڌي، سرائڪي، توڙي فارسي ڪلام ساري جو سارو انهيءَ نينهن جو نعرو ۽ حق جو هوڪو ڏيندو نظر اچي ٿو. ايئن بہ

نہ آهي تہ ڪو پاڻ انهي کي بتدريج بيان ڪيو اٿن، پر شروع کان ئي ڪلام ۾ اها تات ۽ تنوار نظر اچي ٿي. جنهن مان ثابت ٿو ٿئي تہ سچل ولايت جي انهيءَ منزل ۽ مقام تي هو، جتي ڪيس هر شيءِ ۾ حق جو جلوو ۽ جمال پرتو ۽ ڪمال نظر پئي آيو. سندن ذات فنا في الله جي انهي مقام تي هئي جنهن لاءِ "شيخ اڪبر محي الدين ابن العربي" فتوحات مڪي جي باب 28 ۾ فرمائي ٿو تہ :

ان ليس العبد في العبوديتہ نهايتہ،	عبد لاءِ عبوديت جي ڪا انتها نہ آهي.
حتيٰ يصل اليهاثم يرجع ربا ڪما،	ان کي حاصل ڪري پوءِ رب تي وجي،
ان ليس الرب حد ينتهي اليہ،	رب لاءِ ڪا حد نہ آهي تہ هو ختم ٿئي.
ثم بعود عبدا فاالرب رب غير.	۽ هو عبد ٿي وجي ان لا رب، رب آهي.
نهايت والعبد عبد غير نهايت.	بغيرنهايت ۽ عبد. عبد آهي لاءِ نهايت جي.

فان اَعُبدُ حقا و ان الله مولانا.

اسان بيشڪ بندا آهيون ۽ الله اسان جو مولا ۽ آقا آهي.

وانا عينهه فَا علم،، اذما قُلت اِنسانَا

اسان منشا ۽ اصل حقيقت جي لحاظ کان الله کان جدا نہ آهيون.

فاَ عطيناه مايبدُ به فينا واَعطانا،

اسان الله کي ان جو مظهر ڏنو، جنهن سان هن جو ڪمال ظاهر ٿئي ٿو ۽ الله اسان کي وجود بخشيو ۽ پنهنجي ڪمال جو پرتو اسان تي وڌو. فصوص الحڪم (ابن العربي)

سچل جي ڪلام تي وجودي فڪر جي ايڏي اثر پذيري لاءِ سندن مطالعي ، فڪري بصيرت، عقلي صالحيت ۽ عملي مايہ کي نظر انداز ڪري نٿو سگهجي. ڇاڪاڻ تہ پڙهڻ، پڙهائڻ ، غور فڪر، مراقبہ، مجاهدي، مجادلہ ۽ روحاني واردات جي مرحلن مان گذري، خارجي

اسبابن تي غور ڪندي جڏهين پاڻ پنهنجي جيءَ ۾ جهاتي پاتائون تہ، من ودِيا جي موتين آڏو ڪين سنسار جي ساري ڳالهہ ۽ سهڻ اعتباري نظر آئي. صيقل قلب تي جڏهين انوار الاهي جي تجليات جو پرتو پيو تہ، سندن علم الاشياءَ ، علم اليقين جي منزل جي ڪري عين اليقين ۽ حق اليقين جي مقام تي پهچي ويو. دُوئيءَ جا ڪوٽ ڪري پيا ۽ سندن علم، لاريب فيه وانگيان ٿي پيو ۽ پاڻ چئي ڏنائون تہ :

عيـن عـلـيـم ڪـلـيـم ٿـيـو، قـادر قـدرتـن،
هـــي مـــڙيـــوئـــي وصـــفـــان انـــدر آهـــن،
هي مڙيئي حق ٿـيـو، ٻـيـا بـاقـي ڇـا بـچـن.
(وحدت نامو)

سچل مظاهر حيات ۽ حوادث اعمال ۾ خدا ڪان سواءِ ڪنهن ذات کي عامل موثر ۽ محرڪ حقيقي تصور نٿو ڪري. وٽن لاموجود الا الله ۽ لا موثر في الوجود الاالله جو جا بجا اظهار ۽ اقرار آهي، جيڪو وجودي فڪر جو نهايت اهم ۽ انتهائي مٿانهون مقام آهي. سچل جڏهين:

الله، الله چـو چـويـن، پـاڻ ٿـي الله چـاڻ،

—

نـڪـو آدم اُتـهـيـن. نـڪـو جسـم جـان،

چوي ٿو تہ، سندن انهيءَ آواز ۾ ابن العربي جي اها صدا گونجندي نظر اچي ٿي، جنهن لاءِ هو فصوص الحڪم جي " فص آدم " ۾ فرمائي ٿو تہ :

"آدم ڪي انسان انهي لاءِ چيو وڃي ٿو تہ هُو خدا جي اک جي ماڻڪي آهي. جنهن جي ذريعي خدا پنهنجي تجلي ۽ مخلوقات جو مشاهدو ڪري ٿو. "

انهي مقام جي القاءِ ۽ احساس کان پوءِ عارف جي نگاه جيڪا " وفي النفسکم افلا تبصرون " جو محاصل آهي، اها جهان جي زمان ۽ مکان ۽ حدود ارض وسماءُ کي چيري صفات ۾ ذات جو مشاهدو ڪري ٿي.

تصوف جي وجود پذيري انساني ارتقا جي تاريخ ۽ زندگيءَ جو نهايت ئي اونهو ۽ اهم مسئلو آهي. ان تي غور ڪرڻ سان معلوم ٿئي ٿو تہ قديم زماني ۾ انسان ڪيترن ئي وهمن جو شڪار ٿيل نظر اچي ٿو. حقيقت جي اصليت تائين پهچڻ لاءِ هن ڏاڍا ڏاڪڙا ڏنا آهن جنهن لاءِ هن جي تصور مختلف تاريخي دورن ۾ مختلف صورتون اختيار ڪيون، جنهن ۾ ديو مالائي دور جا سندس عقيدا، انهيءَ تاريخي پس منظر جو عڪس آهن. هن خارجي طور مظاهر قدرت سان وابستگيءَ بعد انهن لاءِ ديوتا ۽ بت پيدا ڪيا. جيئن، جيئن انساني تصور جي ترقي ٿيندي ويئي. تيئَن تيئَن هو خارجي دنيا جي بجاءِ پنهنجي اندر جي دنيا ۾ جهاتيون پائڻ لڳو. جنهن جو نتيجو مذهبن جي شڪل ۾ سامهون ايندو رهيو. ان ۾ بہ ڪيس ڪا تسلي نہ ٿي ۽ هو عقل استدلالي جي ذريعي وجدان جي واديءَ جي ڪنارن تي وڃي پهتو. جنهن ۾ سندس وجداني قوت، زماني ۽ مڪاني نظام جي تفريق کي قبول ڪرڻ لاءِ تيار نہ ٿي. ڇاڪاڻ تہ ڪيس فطرت جي ڪثرت ۾ وحدت جو پرتَو نظر ٿي آيو. جيڪو شاهد ۽ مشهود، معروض ۽ موضوي جي وچي کان اُتاهون هو. جيڪا هن جي خود شعوريءَ جي ڪيفيت جي منزل هئي. تصوف جو فڪري نڪتو انساني ارتقا ۽ عقلي منهاج ۾ انهي ماڳ کان شروع ٿئي ٿو. جنهن ۾ صوفي محسوسات جي ڪثرت کان اتاهون ٿي " سر الا لله " جي منزل کي ڳولي ٿو. بايزيد بسطامي، علامہ قشيري، جنيد بغدادي، شهاب الدين سهروردي، منصور حلاج. ابن العربي، سچل يا جن بہ ٻين صوفين حق جو هوڪو ڏنو ۽ "سبحاني ما اعظم شاني" يا " اناالحق " جو

نعرو هنيو تہ انجو بنيادي سبب انهن جي خود شعور جي ڪيفيت هئي. جيڪا "سر الاﷲ" جي اظهار جو مظهر هئي. جنهن ۾ هنن حق کي حق سان حق ۾، چشم حق سان ڏٺو ۽ ماڻيو. بقول ابن العربي:

فلا تنظر العين الا اليه ولا ينفع الحڪم الا عليه

"اک ڏسي تہ ان کي ئي ڏسي ٿي، حڪم لڳي ٿو تہ ان تي ئي لڳي ٿو. ڇاڪاڻ تہ معدوم محض تي ڪو حڪم لڳي نٿو سگهي"

نحن لهو وبہ في يديه وفي ڪل حال فاناالديه

اسين هن جا آهيون، هن سان قائم آهيون، ان جي قدرت هيٺ آهيون. هر حال ۾ هن وٽ آهيون.

(فصوص الحڪم ابن العربي)

حڪمت ۽ عرفان جي نظر رکڻ وارن لاءِ عالم جو ذرو، ذرو زمان حال سان اهو محسوس ڪرائي چوي ٿو تہ، اسان سميع و بصير آهيون. تعينات ۽ تنزلات جي انهيءَ سلسلي ۽ ڪيفيت ۾ عارف هڪ اعليٰ ۽ ارفع حيثيت جو مالڪ هوندو آهي. هن جو اندر آئيني مثل ٿي پوندو آهي. جنهن ۾ ڪائنات جي مختلف مدراج جا حقايق منعڪس هوندا آهن. ان وقت عارف وس کان بيوس هوندو آهي. ڪيس پاڻ تي ئي اختيار ڪونہ هوندو آهي ۽ نہ وري سندس ارادي جو ڪو تصور ڪري سگهجي ٿو. وهبيت جي انهي واديءَ ۾ القاءُ جي جيڪا بہ صورت هن جو سامهون ايندي آهي، هو انجو اظهار ڪندو ويندو آهي. ڪيفيت نزولي سالڪ جي پنهنجي سهمت تي نہ هوندي آهي. پر اها تابع ڪيفيت معودي جي هوندي آهي. جنهن جو سڌو سنئون لاڳاپو ۽ پنڌيج ذات ربي جي انهي اشعاع پذيري ۽ انوار الاهي سان هوندو آهي. جنهن مان عارف ۽ اهل باطن جي تخليق ۽ تقويم ٿيل هوندي آهي. اهو هڪ لامنتهائي سلسلو

آهي، جنهن جو نه اول آهي نه آخر بلڪ " ڪل يوم هُو في شان " جي مصداق هر آن ۽ هر لمحي هن جو پنهنجو رنگ ۽ پرتو آهي. اظهاري صورت ۾ جيترو جنهن عارف جي قوت خود شعوري جو ماڻ هوندو. اوترو ئي هو ان سلسلي ۾ اظهار ڪري سگهي ٿو. جن ۾ صوفين عارفن عاشقن " اناالحق " جو نعرو هنيو يا "سبحاني ما اعظم شاني " جي دعويٰ ڪئي نه. اها انهن جي انهي ماڻ جو ملهه ۽ انهي جمال حقيقي جو ڪمال ۽ ان جي دعويٰ حق جي حق ادائيگي آهي ۽ بس.

هت ڏسڻ واري اک گهرجي جنهن ۾ عقل کي تابع معقوليت جي علم کي تابع عرفان جي بصارت کي تابع بصيرت جي، صلاحيت کي تابع صالحيت جي ٽيٽو آهي. سچل وٽ ان قسم جو اظهار هر قدم تي موجود آهي. جنهن ۾ صالحيت، معقوليت عرفان ۽ بصيرت جي پچار، پڪار، تات تنوار رمز آفريني ۽ رمز شناسي جو جمال ۽ جلوو هيرن ۽ جواهرن جيان هڳاءَ ڪندو اوتون ۽ جوتون ڏيندو جرڪندو ۽ ٻڪندو نظر اچي ٿو. هو صوفي لاڪوفي صوفين جي انهيءَ ست جو سرواڻ آهي جن وٽ " لاموجد لاالله" کان سواءِ ٻي ڪا وائي وات نه آهي. منصوري مام جي اظهار ۾ سنڌي شاعريءَ ۾ سچل کان اڳتي نه ڪنهن قدم ڌريو آهي ۽ نه وري ٻيو ڪو ڌري سگهي ٿو. سچل سارو سچ جو سيهوڳي آهي. جيڪا قوت حق ڪائنات جو اصل منبع ۽ مصدر آهي. جت شاهد ۽ مشهود جي وچ ۾ ناظر ۽ منظور جي وچ ۾ ڪوبه پردو حائل نٿو رهي. چاڪاڻ ته سندن آڏو سچ حق آهي ۽ حق خدا جي ذات آهي، سچل سچ جي انهيءَ قوت ڪبريائي جي ڪوٺاري ۾، ڪندن تي ٻولڻ واري جا ٻول ورجائيا آهن.

سچل پنهنجي وحدت نامي ۾ انهن مڙني ڳالهين جي پچار ڪئي آهي، جن جو تنزلات جي ماهيت سان تعلق آهي ۽ روحاني طور

مٿن انجو توارد ٿيندو رهيو. سندن " وحدت نامون" ان سلسلي جي مڪمل فلاسافي آهي، جنهن ۾ ڪوزي ۾ درياءُ بند ٿيل آهي " وحدت نامو" سندن شاعريءَ جي اها تمهيد آهي، جنهن کي سندن ڪلام جو تت چئجي تہ بجاءِ آهي. پاڻ وجودي فڪر جي سڄي نچوڙ کي ان ۾ نيايو اٿن. باقي ڪلام کي سندن وحدت نامي جي شرح ۽ تفسير چئجي تہ وڌيڪ صحيح ٿيندو. وحدت نامي ۾ آندل نڪتا وجودي فڪر جو اهو سرمايو آهن، جنهن ۾ ذات، تعين ذات، مدراج تعين ذات، منشاءِ حڪمت ربي، علم، علم ازلي، علم تفصيلي، مراتب عماءُ، احد، احديت، واحد، واحديت، ڪثرت، منشاءِ ڪثرت، نورذاتي، نور صفاتي، وجود، هويت، شهود، شاهد، مشهود، خالق، مخلوق، تجلي، نزول تجلي وغيره جو بيان آهي. هر لفظ معنيٰ خيز ۽ فڪر وارو آهي. جيئن مون پهريائين عرض ڪيو تہ اهو سڀ ڪمال سندن علمي فضيلت ۽ مقام معرفت جو آهي، جنهن تي ابن العربي جي فڪر جي گهري ڇاپ ۽ ڳوڙهو اثر آهي . ڪلام ۾جا بجا " انا احمد بلاميم " يعني بنان ميم جي "احد" آهيان. "ما رآيت شيئًا وَرايت الله بعده " مون ڪا اهڙي شِي نہ ڏٺي، حالانڪ ڏٺو مون ان جي پوٺتان الله کي. " مار آيت شيئًا ورايت الله فيه " مون اهڙي ڪابہ شي نہ ڏٺي، حالانڪ ڏٺو مون ان ۾ الله کي. " الله نورالسمٰوات والارض" الله زمين ۽ آسمانن جو نور آهي." انا الله يَهولُ بين المَرءُ و قلبه انه اليه توشرون" بيشڪ الله ٻن ڪوڙين جي وچ ۾ جيڪو قلب آهي، اُن جي اوٽ ۾ آهي." وغيره جو اظهار ۽ بيان ان جي توضيح ۽ تشريح آهي.

سچل جي وجودي فڪر جي نڪتن جو بيان ايترو ڏکيو آهي. جيترو ابن العربي جي فتوحات مڪي ۽ فصوص الحڪم کي سمجهڻ يا سعيدالدين حموي جي "مصباح التصوف" شاهه سيد اسماعيل حسيني القادري جي "نور الحقيقت " کي ڄاڻڻ يا شاهه ولي الله جي ڪتاب

”لمحات“ کي سمجھڻ ۽ شاهہ اسماعيل شهيد جي ڪتاب ” عبقات “ کي پرجھڻ سواءِ ڪنهن عميق مطالعي ۽ صاحب معرفت جي صحبت جي انهن دقيق ۽ ڏکين مسئلن کي سموهڻ ۽ سلجهائڻ نهايت ڪٺن ڪم آهي. جڏهين تہ سچل سائين پنهنجي انهي فڪري ميلان ۽ اظهار کي نثر بجاءِ شعر ۾ بيان ڪيو آهي، جيڪا ڳالهہ مشڪل در مشڪل آهي. هت آئون انهي سلسلي ۾ هڪ ٿوري ڳالهہ جو ذڪر ڪندس تہ سچل جڏهين فرمائي ٿو تہ :

الله الله چـو ڪـريـن پـاڻ ئـي الله جـاڻ،
”سچو“ سائين هيڪڙو، ناهي شـڪ گـمـان.

—

” پانهو پانءِ مَ پاڻ، تون ئي مالڪ مـلـڪ جو. “

صرف سندن اها شعري اپٽار جنهن ۾ پاڻ کي الله جاڻڻ جو اظهار ڪري ٿو. ان تي غور ڪبو تہ پاڻ ان کي جنهن پس منظر ۾ بيان ڪيو اٿن، اهو ڪيڏو نہ تشريح ۽ توضيح جو محتاج آهي. ذات عالم شهود ۾ اچڻ کان اڳ پنهنجو پاڻ موجود هئي، سندس تہ ڪا نسبت هئي نہ اضافت، هر طرف پاڻ ئي پاڻ هو. حقيقت جي يڪتائي جو عالم هو تعين ۽ تبديلي کان مٿانهون هو. جڏهين ذات ۾ ”ڪُنت ڪنزا مخفيا فاَحببته“ جي ڪيفيت پيدا ٿي تہ حقيقت جو ظهور تعينات جي صورت ۾ ٿيو. ذات جي تقسيم تنزيل ۽ ترسيل جي صورت ۾ اسماء ۽ ارواح کي وجود بخشيو. تقيد جي ڪيفيت تعينات ۾ تبديل ٿيڻ سان شاهد ۽ شهود جي صورت پيدا ٿي ۽ ”ذات حق“ جامع مراتب جي صورت سان ظهور پذير ٿي. تنزلات جي اها تخليق ۽ تقويم جي عمل کي وجود بخشيندي رهي.” ذات حق“ جي انهي تنزيلي تقسيم تي غور ڪرڻ سان هڪ عارف ۽ صاحب باطن اهو محسوس ڪري ٿو تہ هن ڪارگاهہ حيات

جو ظاهر باطن ۽ انجو وجود عدم هو پاڻ آهي. سندس ئي ذات جو جلوو ۽ جمال پرتو ۽ ڪمال هر ذري ذري ۾ موجود آهي. پوءِ اهو جمادات ۾ هجي يا نباتات ۾، حيوانات ۾ هجي يا انسانن ۾، عرش معليٰ ۾ هجي يا اسفل السافلين ۾، اول ۾ هجي يا آخر ۾، ظاهر ۾ هجي يا باطن ۾، سندس ئي ذات جي جلوه نمائي ۽ جلوه آرائي آهي. انهي مراتب سان هو پاڻ ئي عبد، عابد ۽ معبود آهي. ڇاڪاڻ تہ عبد جي عبوديت اصل ۾ پنهنجي ذات جي انهي جوهر جي عبوديت آهي، جنهن جي ڪيفيت صعودي سان سندس وجود قائم ۽ دائم آهي. هو هن ساڻ آهي ۽ هن مان آهي، هن لاءِ آهي ۽ هن ڏانهن موٽي ٿو. انهيءَ صورتحال جي مقام تي سچل ڪي اها ڳالهہ چوٽي پيئي تہ :

" الله، الله چـو چـويـن، پـاڻ ئـي الله جـاڻ "

اهو مقام فنائيت جو مقام آهي، جيڪو ناسوت ۽ جبروت کان حدون اورانگهي لاهوت جي لامڪاني ۾ وجود پذير ٿئي ٿو.

پنهنجي ناقص اڀياس جي اورڪ تي مون صرف سچل جي هڪ نڪتي جي وضاحت ڪئي آهي، جا منهنجي سمجهہ ۾ نهايت اڻپوري آهي. اهڙي ريت ڪائنات جي اندر توڙي ٻاهر ذات جي جيڪا تقسيم آهي ان جا مختلف مدراج ماڻ ۽ مقياس آهن. جيئن سائنس اسان جي آڏو صرف ائٽم ۽ ڪوائٽم جي ٿيوري آندي آهي ۽ اضافيت جي عمل جي نسبت سان انجو هر نڪتو تشريح ۽ توضيح جو محتاج آهي، جيڪا ٿيوري صرف ڪائنات جي هڪ رخ (ظاهري) تي پنهنجو مدار رکي ٿي. ان جي بر عڪس تصوف ۾ ذات جي وجود ۽ وجوب ان جي تقسيم ۽ تحليل، عمل ۽ معمول، تخليق ۽ تقويم جي هيئت سان جيڪو مانداڻ منديل آهي، ان جي توجيه نهايت مشڪل آهي. انهيءَ راه ۾ اڄ ڏينهن تائين سواءِ ابن العربي ۽ شاهه ولي الله جي ٻئي ڪنهن قدم نہ رکيو

آهي. شاهه سيد اسماعيل الحسيني القادري انهن دقيق حقايق کي نهايت سهڻي نموني ۾ سمجهائڻ جي ڪوشش ڪئي آهي.

جيئن مون پهريائين عرض ڪيو آهي تہ، سچل معقولات ۽ منقولات جو رمز شناس ۽ عالم متبحُر هو. ويتر جو معرفت جي مام جو ماڳ ماڻيائين تہ قلبي انشراح ۽ تنزلات جي توارد جي دنيا ۾ جو ڪجهہ محسوس ڪيائين، ان کي پنهنجي شعر ۾ بيان ڪيائين. سندن شعر ۾ الهيات ۽ عرفان جا سوين موتي سپيل آهن ۽ هر موتي آبدار الماس جيان آهي. ۽ هر نڪتو وڏي ونڪ ۽ وٿ وارو ۽ اونهي اپٽار جو محتاج آهي. سچل جي انهيءَ انداز کي سندس گروه جي سواءِ صاحب علم صوفين جي، ٻين ايترو نہ سمجهيو آهي جيترو انجو حق آهي. ڪن انهن مقصد ۽ معنيٰ وارن نڪتن کي بنا ڪنهن شعوري حيثيت سان سمجهڻ جي نهايت سطحي رنگ ۾ بيان ڪيو آهي، جنهن ۾ هڪ طبقو اهڙو بہ پيدا ٿيو، جنهن شطحيات جي فلسفي جي رمز نا آشنائي سبب اهو هوڪو ڏنو " تون بہ الله،آئون بہ الله " وغيره تقليد جي انهي سطحي پهلو نهايت مونجهارو پيدا ڪيو.

تصوف جي باريڪ نڪتن کي نہ سمجهڻ سبب شريعت جو عمل متاثر ٿيو. ڪن هنڌ ڪفر جون فتوائون نڪتيون، صوفين جي سطحي طبقي ان کي منصوري عمل سڏي پاڻ کي طفل تسلي ڏني ۽ سچي ڳالهہ جو ڳوپ سچل جي فلاسافيءَ تي ڏنو. جنهن جو نتيجو سچل جي سچائي واري تعليم جي بر عڪس نڪتو ۽ اهڙو طبقو پاڻ کي بري الذمہ تصور ڪرڻ لڳو. انهي صورتحال ۾ سچل جو فلسفو ۽ ڪلام اها جاءِ وٺي نہ سگهيو جيڪا هن جو حق هئي. ڪيترا عالم فاضل پڻ انهي وهڪ ۾ وهي ويا، ان ۾ صوفي چوائيندڙ اهڙا بہ هئا جيڪي عرفان کان عاري هئا. جن کي " من عرف نفسه فقد عرف ربه " جي ماهيت ۽

مذڪورجي ڪا پروڙ ۽ پرجهاءَ نہ هو. صرف روايت جي بنياد تي هنن صوفيت جي لٽ ڪنئي ۽ گيڙو رتا ڪپڙا پائي يڪتارو هٿ ۾ ڪٺي گهٽي، گهٽي، ڳلي، ڳلي، ڳائيندا رهيا. تصوف جي منهاج ۽ حقايق سان سندن پري جو بہ واسطو ڪونہ هو. خالي لفظن جي اوٽ ۾ هنن هن عظيم وجودي شاعر جي مقصديت واري فلسفي ڪي ڇيهو رسايو . اهو تہ هو انهن روايت پرست صوفين جو عمل، علمي دنيا ۾ بہ انهيءَ طرف ڪو خاطر خواه توجہ نہ ڏنو ويو ۽ نہ ڪو قدم ڪنيو ويو. جنهن سبب سچل جو ڪلام ۽ فلسفو منجهيل سٽ جيان رهيو جيڪو سموهجي نہ سگهيو.

پوئين گروه جي سطحي صوفين سچل جي حسن پرستي جو بہ غلط مطلب ورتو. وجودي فڪر ۾ حسن جي ڪا تخصيص ڪانہ آهي پر ذات حق حسن جو مظهر ۽ حسن جي جلوي جو اظهار آهي. حسن ازلي جي توجيه ابن العربي، جنيد بغدادي، رومي ۽ لطيف رح وٽ جنهن معيار ۽ مقام سان نظر اچي ٿي، ان ۾ سطحيت ۽ سفليت جو ڪوبہ پهلو سمايل نہ آهي. پر هنن حسن ڪي ڪائنات جي اندر مختلف مداراج ۽ مراتب ۽ نسبتن سان بيان ڪيو آهي. رعنائي، ڪوملتا، سڦلتا، سيتلتا، ۽ حق جي حسن جي جلوه نمائي ۽ جلوه گري، جلوه آرائي، جلوه سرائي، تزئين ۽ ترتيب، تفهيم ۽ ترڪيب ڪي ان جي تنزلاتي تقسيم جي تاجي پيٽي ۾ بيان ڪيو آهي. جنهن ۾ سهڻائي در اصل ان ذات جي آهي، جيڪا هر عين ۾ متعين آهي. ۽ اهو عين ذات تعين جو جز ۽ حصو آهي، پوءِ اهو کهڙي بہ التباس يا پوش ۾ هجي. صورتگري جي انهي عالم ۾ صوفين جي سطحي گروه، عشق جيڪا هڪ ازلي ڪيفيت آهي، ان لاءِ بہ هڪ عجيب گس پيدا ڪيو ۽ ذات جي ڳولا ۾ عشق ڪي هڪ اهڙي عامياني رنگ ۾ پيش ڪيو، جنهن عشق الاهي جي اصليت ۽ روح ڪي عملي ۽ علمي طور نہ صرف متاثر ڪيو، پر مجروح پڻ ڪيو ۽ عشق

پچائڻ جو اصطلاح پيدا ڪري حسن حقيقي جي نظاري جي اوٽ ۾ چا چا نہ خرافات ڪيا. جنهن تصوف جي هڪ سالم، صاف ۽ ستري مسلڪ لاءِ متوازن ۽ ڪٽر مذهبي طبقن ۾ نفرت پيدا ڪئي. انهيءَ سڄي حالت جو بنيادي سبب انهن جي انهيءَ سلسلي ۾ مٿاڇري ڄاڻ ۽ تصوف جي اصليت، حقيقت ۽ ماهيت کان بيخبريءَ جو عنصر هو، جنهن کي انهن جي جهالت ۽ لاعلمي چئجي تہ بجاءِ آهي. ٻي ڳالهہ تہ علمي طبقن جي حيثيت بہ مشاهدو ڪندڙن جيان رهي ۽ هنن وجودي صوفين جي اصل فڪر، فلسفي انهن جي صوفيانہ طرز زندگي، محرڪات ۽ معمولات ۽ ترجيحات کي ڪوشش ڪري علمي طور متشرح نہ ڪيو ۽ ائين عامتہ الناس ۾ وجودي فڪر لاءِ غلط فهميون پيدا ٿيون. اهڙي ساڳي ريت فنا، بقا، عدم وجود لاءِ پڻ متضاد ۽ مختلف خيال پيدا ٿيا.

فنا في الله جو مقام عارف لاءِ هڪ مسئلو آهي، ڇاڪاڻ تہ فنائيت ڪانپوءِ هن جو وجود ڪا حيثيت نٿو رکي پر صرف هڪ التباس جيان هوندو آهي. جنهن ۾ نظاري جو توارد ۽ ان جي تنزيل هن لاءِ هڪ مسئلو آهي، ڇاڪاڻ تہ عارف انهيءَ مقام تي ان کي ئي ڏسي ٿو جنهن ۾ هو فنا آهي. ان جي نظاري ۾ ئي ڪيس بقا جي صورت نظر اچي ٿي. سواءِ ذات جي هو نہ ڪنهن کي ڏسي ٿو ۽ نہ پسي ٿو. ڇاڪاڻ تہ عارف جڏهين ڪيفيت صعودي جي بناءُ تي مقام نزولي ۾ اچي ٿو ۽ جڏهين اتان سندس مراجعت ٿئي ٿي تہ، هو پنهنجي نظر ۽ اظهار لاءِ پناه جي جاءِ ڳولي ٿو ۽ ڪنهن نہ ڪنهن صورت ۾ پنهنجي قوت ڪماليہ کي تنويض ڪري مشاهدو ماڻيندو رهي ٿو. جيئن "مولاءِ روم"، "شمس تبريزي" نظاري جو عڪس ڏٺو ۽ ان بعد "حسام الدين زرڪوبي" نظاري جي صورت سان ان کي تنويض ڪيو.

هر فنا في الله صوفي جو اهو معمول ۽ مسلڪ رهيو آهي. اتي

ڪئين سوال پيدا ٿين ٿا تہ ڇا فنا ۾ بقا آهي. يا بقا ۾ فنا آهي. اهو انهي وانگيان آهي تہ عدم ڪي وجود آهي يا عدم وجود جي تائيد آهي، غور ڪبو تہ ذات جي " هويت" جي هئڻ سان تہ عدم آهي ئي ڪونہ. ڇاڪاڻ تہ جڏهين ڪجهہ بہ نہ هو تڏهين بہ پاڻ هو. جڏهين پاڻ هو تہ هي ڪائنات اول ڪان آخر تائين منجهس سمائي پيئي هئي. ان ڪري جنهن کي عدم ڪوٺيو وڃي ٿو اهو در اصل انجو وجود ئي آهي. باقي اعتبارات جڏهين اظهار جي صورت ۾ اچن ٿا تہ اهي ذات حق جي وجود مان ئي وقوع پذير ٿين ٿا. جڏهين تہ " ذات حق " دائم ۽ قائم آهي ۽ صرف هن جي الفغالي صورت وجود جو سبب بنجي ٿي تڏهين عدم جنهن کي نہ هئڻ جي معنيٰ ۾ ورتو وڃي ٿو، انجو ڪو تصور ئي نٿو رهي. عالم اعتبارات ۾ ذات جي تنزيل ۽ ترسيل هڪ عمل آهي، جنهن ۾ وجود پنهنجي جاءِ تي موجود آهي. جيڪا واحد جي واحديت جي صورت آهي يا ائين چئجي تہ وحدت ڪثرت ۾ تبديل ٿيندي رهي ٿي. جيئن پاڻي هڪڙي صورت رکي ٿو، پوءِ ان جون ذارائون ڪيتريون ئي هجن پر انهن کي جڏهن ڪٺو ڪبو تہ پاڻي، پاڻي ئي رهندو يا ميڻ مان ڪيتريون ئي مورتيون ٺاهيون وڃن پر انهن جي جڏهين بہ مراجعت ٿيندي تہ ميڻ، ميڻ ئي رهندي. صورت جي اعتبارات جي بہ اهائي حقيقت آهي. سچل وٽ وجودي فلسفي جو اهو منهاج ۽ مقصد نظر اچي ٿو.

ڪنهن بہ شاعر، مفڪر، صاحب علم ۽ صاحب عرفان تي تحقيق جي سلسلي ۾ اسان کي هن ڳالهہ کي وسارڻ نہ گهرجي تہ اسان جا موجود ميلانات ۽ تاثرات جيڪي اسان انهي سلسلي ۾ ڏيون ٿا، اهي خود ارتقا پذير آهن. موجوده دور ۾ مهذب انسانن جو مذهبي ۽ اخلاقي مزاج پهرئين زماني جي مقابلي ۾ بدليل آهي. خارجي فطرت جو ڏينهون ڏينهن علم ان جي تسغير ان لاءَ نوان نظريا، فڪري معيار، سياسي

نظريا، معيشيت جا لاڳاپا انهن ۾ ارتقائي تبديليون، مذهب ۽ اخلاقي نظام ۾ هڪ انقلاب پيدا ڪري ڇڏيو آهي. تاريخ جي جنهن بہ دور ۾ ۽ جڏهين بہ ثقافتي ۽ فڪري تبديليون پيدا ٿيون آهن تہ، انهن علمي معيار ۽ معاشرتي ماحول کي متاثر ڪيو آهي. انسان جي علمي ۽ فڪري ترقي جي بنياد تي اڳيان ماڻ ۽ مايا نئين صورتگري ۽ نئون زاويو گهرن ٿا. جيڪي سماجي شعور جي بنيادن تي سماجي صداقت جو ساٿ ڏيئي سگهن . انهيءَ حقيقت کان انڪار ڪرڻ اسان لاءِ ناممڪن آهي تہ عصر حاضر جي تقاضائن کي نظر انداز ڪري ، اسان ڳالهہ جو ڳوپ ٻئي پاسي ڏيون ، اهو غلط آهي . زندگي جي حقيقت ۽ ماهيت جي متعلق انساني زاويہ نگاهہ ۽ فڪر جو انداز پنهن جي اساس جي بنياد تي فروعات جي صورت ۾ بدلبو رهيو آهي. وجودي فڪر ۽ تصوف جي سلسلي ۾ ماضيءَ ۾ جيڪو طريقہ ڪار ۽ انداز رهيو اهو حال ۾ نہ رهيو آهي ۽ مستقبل ۾ انجو انهي ساڳئي طريقي سان رهڻ ناممڪن نہ پر مشڪل ضرور آهي. ڇاڪاڻ تہ ارتقائي حيات، فڪر ۽ تاثير جي پهرين صورتن کي بدلائي ڇڏيو آهي. ان ۾ موجوده صورتحال جيڪا جيئن ئي آهي اها تيئن رهي آهي، انهن بنيادن تي اسان کي اهو تسليم ڪرڻ گهرجي تہ انساني علم ۽ ان جي بصيرت محدود آهي ۽ حقايق ڪائنات ۽ حقايق زندگي لاءِ محدود آهن. انساني علم محدوديت جي باوجود بہ ارتقا پذير آهي. جنهن لاءِ وسعت ادراڪ جي ضرورت آهي. شاهہ رح ، سچل رح، يا اسان جا ٻيا صوفي شاعر انهن جي فڪري سرمايہ ۽ منهاج کي هڪ توريل تڪيل ماڻ ۽ فارم ۾ معنيٰ ۽ مقصد جي خيال کان هميشہ لاءِ رکي نٿو سگهجي . ڇاڪاڻ تہ هر فڪر محتاج زمانہ ۽ محتاج سماجي صداقت آهي. تصوف جي رموز و ڪوائف جي توجيه ۾ بہ جيستائين جديد دور جي سائنسي فڪر، نفسيات ۽ ماوراءِ نفسيات

جي سلسلي ۾ ٺيل تحقيق ۽ تشريح کي القاء ، ڪشف، تنزلات جي تنزيل ۽ ترسيل، وَجدان ۽ وهبيت جي سلسلن سان لاڳو نہ ڪبو تيستائين اسان پنهنجي دور جي ماڻهوءَ کي مطمئن ڪري نہ سگهنداسون. حقيقت جو علم جيڪو تصوف جو منهاج ۽ مسلڪ آهي. ان کي صرف روحانيت جي پوش ۾ بيان ڪرڻ سان مسئلو حل ٿي نٿو سگهي.

سچل بادشاهہ تصوف جي جن بہ نڪتن کي وجودي فڪر جي بنياد تي سڌيءَ ريت يا اشاريت، ايمائيت، تشبيه، استعاري يا ڪنايه ۾ بيان ڪيو آهي. ان جي تشريح ۽ توضيح ٿيڻ ضروري آهي تہ، جيئن هن اپ کنڊ جي اهم وجودي شاعر جو ڪلام پنهنجي اصل جاءِ ماڻي. انسانذات کي لاڀ ڏئي سگهي. تاريخ ۽ وقت ڪنهن جو انتظار نہ ڪيو آهي ۽ نہ ڪندو . سچل جي سلسلي ۾ انهيءَ ترتيب سان قلم کڻڻ جي ضرورت آهي ڇاڪاڻ تہ سچل ايترو سهل ۽ آسان نہ آهي، جنهن کي هڪ ئي ڏڪ ۾ بيان ڪيو وڃي تہ : ”چرخي چت نهين لڳدا.“ اسان جي عالمن، ڏاهن ۽ دانشورن تي فرض آهي تہ هو سچل جي انهي چرخي جو چور ۽ چت جي چاهت کي موشگافين جي مام مان ڪڍي، نسنگ ۽ نروار ڪن تہ جيئن صوفي مت جي سهمت ڀري تعليم جنهن لاءِ سچل هيڏو سارو حق جو هوڪو ڏنو اهو انسانذات کي لاڀ ڏيئي انجو اندر اجاري سگهي.



ڪتابيات

1- فصوص الحڪم ”ابن العربي“ : ”مترجم مولانا عبدالقدير صديقي (نذير سنز لاهور)

2- نورالحقيقت: سيد شاهہ اسماعيل حسيني القادري. (گرديزي پبلشرز ڪراچي)

3- قرآن اور تصوف : ڊاڪٽر مير ولي الدين (مدينه پبلشنگ ڪراچي)

4- تشبيهات رومي: خليفه عبدالحڪيم (مجلس ترقي ادب لاهور)
5- لمحات : شاهه ولي الله
6- تاريخ تصوف قبل از اسلام : بشير احمد ڊار
7- رسالو سچل (سنڌي) : سنڌي ادبي بورڊ، ڄامشورو سنڌ.
8- رسالو سچل (سرائڪي) : سنڌي ادبي بورڊ، ڄامشورو سنڌ.
9- نفسيات واردات روحاني: پروفيسر وليم جيمز (مجلس ترقي ادب لاهور)
10- فيوض الحرمين: شاهه ولي الله
11- اپياسي نوٽ وغيره.

منصوري موج حق انا الحق

صوفي فڪر جي اظهار ۾ سچل بادشاھ جو انداز پنھنجي شاعري ۾ اڳين توڙي پوين شاعرن جي ڀيٽ ۾ نھايت ئي نرالو ۽ منفرد آھي. سچل رح پنھنجي فڪري اظهار ۾ ڪنھن بہ التباس جو قائل نظر نٿو اچي، جنھن لاءِ ھو شعر جي شعريت کي بہ نظر انداز ڪري وڃي ٿو. ان جي عيوض پنھنجي انھيءَ مقصد جي ڳالھ ڪري ٿو, جيڪا سندس فڪري رسائي جي غماضي ڪري ٿي. ان لاءِ ھر ڪنھن تلميح يا اشاري ۽ ڪنايہ کي بہ ضروري تصور نہ ٿو ڪري. بيان جي اظهار ۾ سچل رح بادشاھ جي پنھنجي فڪري اظهار تي گرفت نھايت مضبوط آھي، جيڪا سندس فڪري پختگيءَ ۽ روحاني بلندي جو چٽو دليل آھي. سچل بادشاھ جي پيش ڪيل صوفيانہ نقطن تي جڏھن غور ڪجي ٿو تہ ائين محسوس ٿو ٿئي تہ روحاني عروج ۾ پاڻ نھايت اتاھين مقام تي ھئا، جنھن کي "مقام حضوري" چئجي تہ بجاءِ آھي. سندس روحاني بصيرت سمونڊ جي ڇرھي ويرجيان محسوس ٿئي ٿي، جيئن وير سمونڊ جي ڪناري جي سيني شين کي پنھنجي لپيٽ ۾ آڻي ڇڏي ٿي، تيئن سچل بادشاھ وٽ "وجودي فڪر" جي انھيءَ قسم جي پالوٽ آھي.

اھي سڀ ڳالھيون سندن صاحب علم سان گڏ صاحب عرفان ھئڻ واري ڪمال احساس کي ياد ڏيارين ٿيون. ھونئن بہ اھا ھڪ مڃيل

حقيقت آهي ۽ سندن سوانح پڻ ان تي شاهد آهي تہ سچل بادشاهہ بلند پايہ جا عالم هئا. علم الڪلام، معقولات ۽ منتقولات تي ڪين دسترس حاصل هو. سندن گهراڻو صوفيانہ فڪر جو گهوارو هو. پاڻ انهيءَ باغ جا پرورده گل هئا. صوفيانہ زندگيءَ ۾ اچڻ کان اڳ اهي سڀ علمي ۽ فڪري خيال ۽ منطق جون رموشگافيون سندن ذهن ۾ جائگير هئا، جيڪي هڪ عالم باعمل لاءِ ضروري هوندا آهن. تصوف جي ميدان ڪارزا ۾ اچڻ ۽ نينهن جي نيهہ تي نسنگ ۽ نروار ٿي بيهڻ سان انهن کي نظر انداز تہ ڪري سگهيا ٿي پر انهن کي ذهن مان بلڪل ميساري نٿي سگهيا. علم جي انهن روين، ڪيفيتن ۽ خيالن کي پنهنجي تحت الشعور مان ڪڍي ڇڏڻ سندن لاءِ ناممڪن تہ نہ پر ڏکيو ضرور هو. علمي زندگيءَ جي عوامل حاصلات ۽ خردافروز سچل جي فڪر ۽ خيال ۾ الاهيات ۽ تصوف جي اشغال سان هڪ قسم جو ذهني امتزاج پيدا ڪيو. جو حقيقت جي درياءَ ۾ غوطہ زن ٿيڻ سان انهيءَ هڪ اهڙي نئين صورت اختيار ڪئي، جنهن سچل رح جي ڪلام ۾ ڪا تضاد بياني پيدا نہ ڪئي. بجاءِ ان جي انهن علمي نقطن ۽ فڪري قدرن کي سچل تصوف جي اسرار ورموز سان متصل ڪري، معنيٰ جا بي بها پوش ڏيکائي، آبدار گوهر جيان پيش ڪيو. جيڪي ڪالهہ "سچ" هئا ۽ اڄ بہ "سچ" جو ثمر مهيا ڪندڙ آهن.

سچل بادشاهہ جي پيش ڪيل صوفيانہ خيالن، قلبي واردات ۽ اسرار ورموز کي پڙهڻ سان گڏ انهن تي علمي ۽ فڪري طور تي سوچڻ ۽ پرجهڻ ضروري آهي تہ هي حقيقت الحقائق جي "حق" جو عاشق ڇا ٿو چوي؟ ان مقام تي بصارت سان گڏ بصيرت جي ضرورت آهي. سچل جي صوفيانہ خيالن ۽ ويچارن ۾ جتي سندس پنهنجي روحاني تجربي جو اظهار آهي. اتي هن وٽ ابن العربي ۽ مولانا رومي جا خيال ۽ رويہ

نهايت سهڻائي سان نظر اچن ٿا. سچل رح جي سچي شاعري جو مرڪزي نقطو ”وحدت الوجود“ جو فلسفو آهي، جنهن جي اظهار ۾ پاڻ ڪٿي به ڪنهن قريني يا مصلحت ڪان ڪم نہ ورتو اٿن. بلڪ ”هو حق“ جو هوڪو نهايت وڏي واڪي ڏنو اٿن. مون پنهنجي ”جنهن دل پيتا عشق دا جام“ [1] ۾ ان جو تفصيل سان ذڪر ڪيو آهي.

صوفي فڪر ڪي سنڌ ۾ جيڪا پذيرائي ملي، اها ڪنهن بيان جي محتاج نہ آهي، انجا ڪيترائي بنيادي ڪارڻ آهن. [2] هن فڪر ۾ سنڌ جي صوفي بزرگ ڪي امتيازي حيثيت حاصل رهي آهي، جنهن جو اندازو هنن ڳالهين مان بخوبي لڳائي سگهجي ٿو. ”ابو يزيد طيفو ابن عيسيٰ ابن شرو شام بسطام عرف بايزيد بسطامي“ بلند پايہ جو صوفي هو. جنهن ”سبحاني ما اعظم شاني“ جو نعرو هنيو. سندس استاد مشهور عالم ۽ صوفي ”ابو علي سنڌي“ هو. ”شيخ ابو موسيٰ ديبلي سنڌي“ سندس شاگردن مان هو جيڪو پڻ بلند پايہ صوفي گذريو آهي. ٻيو حضرت ”شيخ بهاءُ الدين ذڪريا ملتان“ جيڪي شيخ شهاب الدين سهروردي جن وٽ سلوڪ جي تعليم لاءِ ڪهي وڃي حاضر ٿيا. بزرگ صاحب ڪين فرمايو تہ اوهان هت اچڻ جي ڇو تڪليف ڪئي؟ جڏهين تہ اوهان وٽ روحاني سلوڪ جي تلميذ لاءِ ”مخدوم نوح بڪري“ جن موجود آهن. وڏيڪ تعليم لاءِ انهن وٽ وڃو. حضرت بهاءُ الدين ذڪريا ملتاني جن اتان سفر ڪري بڪر پهتا تہ پتو پين تہ حضرت مخدوم نوح بڪري هي جهان ڇڏي چڪا هئا. انهن مثالن مان اندازو ڪري سگهجي ٿو تہ سنڌ جي صوفي بزرگن جو ڪيڏو اعليٰ مقام هو. اهو امر واضح ڪري ٿو تہ سنڌ صوفي فڪر ۾ نهايت مٿاهون مقام رکندڙ هئي، جتي هو ٻاهرين

---

[1] ڏسو راقم جو مقالو ”جنهن دل پيتا عشق دا جام“ ”آ شڪارا (4) سچل چيئر

[2] ڏسو راقم جو مقالو ”صوفي فڪر ۽ لطيف“ ڪتاب ”لطيفي فڪر ۽ سرن جي ساڃاهہ“

صوفيانه روين ۽ نظرين کان متاثر ٿي. اتي هن ڌرتي ٻاهر جي نظرين ۽ خيالن کي پڻ متاثر ڪيو. اها ڳالهه اسان تي واضح ڪري ٿي ته صوفي فڪر کي سنڌ ۾ هڪ خاص اهميت حاصل هئي. جيڪا ذڪر فڪر کان اڳتي وڌي عملي زندگيءَ تي پڻ اثر انداز هئي، جنهن جي حيثيت هڪ تحريڪ جي هئي. سچل بادشاهه جن جي ذات انهي فڪري سلسلي جو هڪ اهڙو مظهر آهي جيڪو پنهنجي انفرادي حيثيت رکي ٿو. اسان کي سچلؒ کي "وحدة الوجود" جي انهيءَ وسيع فڪري ڪينواس ۽ پس منظر ۾ ڏسڻ گهرجي. جيڪو وحدة الوجود جو خاصو آهي، سطحي روين سان سچل جي فڪر جو تعبير ڪرڻ هن وجودي حقائق جو اظهار ڪندڙ شاعر جي اعليٰ فڪر جي منافي ٿيندو.

وحدت ۽ حقيقت

سچل جو "وحدت نامون" سندن سڄي شاعري جو روح آهي، جنهن ۾ پاڻ تصوف جي باريڪ نڪتن کي بيان ڪيو اٿن. ٻين لفظن ۾ ائين چئجي ته سندن باقي شاعري انهي "وحدت نامي" جو تعبير ۽ تفسير آهي. جنهن کي "حقيقت" جي هن بيباڪ شاعر بنان ڪنهن رک رکاءُ ۽ التباس جي بيان ڪيو آهي. "وحدت نامي" جي ابتدا الله جي اسم سان ڪن ٿا جيڪو هن سڄي جهان جو پالڻهار ۽ منبع آهي، سڀ ڪجهه "هن جي ڪري ئي آهي" ۽ سڀ ۾ پاڻ سمايو پيو آهي. سندن آڏو ظاهري علم جي ڪا اهميت نه آهي. سچي سڪ جي سبق کي ترجيح آهي. اها سڪ ۽ ذوق جيڪو "مدعاءِ حق" کي سمجهڻ ۾ مددگار ٿئي پنهنجي نفس کي ڏسڻ ان جي حقيقت کي سمجهڻ جو سبق سمايل آهي.

بقا جي حقيقت ڇا آهي؟ ان کي ڪيئن حاصل ڪجي، صرف فنا جو ذڪر صحيح نه آهي، علم صرف مناظرو نه آهي پر اصل ۾ علم

جي ماهيت ۽ حقيقت کي ڄاڻڻ ضروري آهي. مذهبن جي گهڙيائي ماڻهن کي زنجير وجهي ڇڏيا آهن "من تعلم العلم المناظرة والمکابرة" جو نہ حديث ۾ ذکر آهي نہ ان لاءِ آيتون لٿل آهن. بجاءِ ان جي ڪائنات جي رب جو حڪم آهي تہ: "افلا يتدبرون القرآن اُمّ عليٰ قلوبهم اقفالها" اوهان قرآن تي تدبر (غور و فڪر) ڪيو ڇا اوهان جي قلبن تي تالا لڳي ويا آهن. ملائيت حقيقت کي سمجهڻ جي بجاءِ تفرقي بازي پيدا ڪري ڇڏي آهي. جن کي حقيقت جي چاشني جي ڪا چس ئي ڪا نہ لڳي آهي. هو "صرف ونحو" ۾ ڦاٿا پيا آهن، واحد جي فرمودي ڏي ڪو ڪن ئي نٿا ڪن" وَهُوَ مَعَڪُمَ اَينمَا ڪُنَتم " ڪان ويڳاڻا ۽ وانجيل آهن. سچل بادشاهہ "وحدت نامي" ۾ نهايت بليغ نقطا بيان ڪيا آهن. جيڪي تصوف ۽ صوفي فڪر جو روح آهن. جيئن پاڻ فرمائين ٿا تہ:

"ڪي آهن قال ۾، باتيون بس نہ ڪن،
ڪي وڃي رسيا حال کي، ڪي پيا ٻاڏائين،
ڪي لنگهي هليا حال کون، ڪي قال ڪَهن،
عاشق الله جا، سي سائين سڀ بائن،
لا موجود الا الله حاضر ڪيو وتن،
"طالب المولیٰ مذڪر"، هِن رسايا رمزن،
ٻئي جهان ڦٽا ڪيا، تئي جهان وڃنَ.

يا

"الفقر خزينة من خزائن الله" بعض کي نخشنِ،
"الفقير الايحتاج الي الله"، ٻيون ڏنائون ٻِن،
"الفقر فخري والفقر مني"، ائين اتو عجيبن،
"مَنَ عَرفَ ربّہٗ ڪلِّ لِسانہٗ"، ٻڌي زبان انهن،

"قُلي كُلّ من عِندَالله" اِهو كيائون كن،
"والقدَر خَيرهِ وَشرِه مَنَ الله تعاليٰ" سيپ اوڏاهون ڄاڻن"

يا

مدعا ٿئي جنهن ڳالهہ ۾، تنهن ويجهو كين وڃن،
جو فرمودو واحد جو، تاڏي كن نہ كن،
"وَفِي انفسِكم اَفلا تبصرون"، هن ويسہ نہ وِسهن.

يا

سڏكا سيئي سوز جا پنين رات پرن،
نهائين كان نيهڙو، سكيو ساميئڙن.

مون وحدت نامي مان هت چند سٽون پيش ڪيون آهن، جنهن ۾ هر سٽ جو لفظ لفظ معني خيز، غور طلب ۽ فكر انگيز آهي ۽ وحدت جي حقيقت جو اعليٰ اظهار آهي. سندن كلام جي فكري ۽ معنوي حيثيت انتهائي اعليٰ درجي جي غماز آهي.

سچل بادشاهہ كائنات جي ربّ جي انهيءَ حكمُ "وَفي انفسكم اَفلا تبصرون" ڏانهن متوجه كري پنهنجي اندر ۾ پاٽپٽي جا جيكي بت آهن، انهن كان آجائي جي دعوت ڏيندي فرمائين ٿا تہ:

ڳالهين منجهائون تاكيد ٿئي،
پيج اوٽ، عزيٰ، لات كي.

اهل تصوف جو مشهور مقولو آهي تہ "التوحيد اسقاط الاضافات" يعني توحيد يا وحدت نالو آهي. نسبتن ۽ اضافتن كي ساقط كري ڇڏڻ جو. ٻيو مشهور قول آهي تہ "مَنَ عَرَفَ نفَسهُ فقد عَرَفَ رَبّهُ"، جنهن سڃاتو پنهنجي نفس كي تنهن سڃاتو پنهنجي رب كي.

صوفي فكر ۾ "نفس" ۽ "ارواح" جي نقطن تي كافي بحث

ٿيل آهي، جنهن ۾ نفس ۽ روح جي حقيقت تي ويچارن جي اپٽار آهي. نفس ۽ روح کي ڪنهن بہ صاحب حال صوفي ساڳي صورت ۾ پيش نہ ڪيو آهي. ”علامہ سعد الدين حوي جن فرمائين ٿا تہ: ”روح جي صورت سڏو رحمان جي آهي ۽ نفس ان جي تابع آهي نفس انسان جي زندگي قائم رکندڙ آهي نفس نهہ حيات آهي، عقل عين حيات آهي، روح وجه حقيقت آهي ۽ باقي رهندڙ آهي. عقل روح ۾ موجود آهي. امر ۾ مشهود آهي عقل لِسان روح آهي ۽ آئينہ دل آهي. روح آئينہ صفات آهي ۽ صفات آئينہ ذات آهي. انهي سلسلي سان ”حضرت مولانا جلال الدين رومي“ جن فرمائين ٿا تہ: ”نفس شعور جو هڪ طبعي امر آهي، جنهن سان هي وجود خاڪي قائم آهي جيڪو هر ذي شعور فرد ۾ پنهنجي ترڪيبي وحدت يعني فرديت جي جبلي احساس جي طور تي هن ۾ موجود هوندو آهي... انسان ۾ خودي يا خود پسندي ۽ پاٽپٽو پيدا ڪندڙ نفس ئي آهي، جنهن کي پاڻ نفس جي اعتبارات سان تعبير ڪن ٿا.“ جيڪي ٻانهيءَ کي اصل حقيقت کان روڪڻ جو بنيادي ڪارڻ آهن.“

وحدت جي وادي ۾ شخصي خدا جي عقيدي لاءِ ڪا گنجائش ڪا نہ آهي، جيئن تہ اسان پهرئين نفس ۽ ”روح“ جو ذڪر ڪيو آهي. ان لاءِ اهو ذهن ۾ رکڻ گهرجي تہ نفس جو ميلان مادي حِس جي ڪري اسفل جي طرف آهي ۽ روح جيڪو ”روح الارواح“ جو جُز آهي جنهن لاءِ حق تعاليٰ طرفان فرمايل آهي تہ ”من نفخت فِيهِ مِن رُوّحي“ پوءِ اسان هن ۾ پنهنجو روح ڦوڪيو يا ”قُلِ الرُوّح مِنَ امر رَبيّ“ ان جي روح“ روح الارواح“ جو امر آهي. هو ”نور حق“ ۽ ”نور مطلق“ جو جُز آهي، ان جو ميلان پنهنجي مبدا ۽ حقيقي يعني عالم بالاجي طرف آهي، هن جو سفر اشتياق، انوار ربّانيہ ۽ لطافيہ الاهي ڏانهن آهي. مولانا رومي ”وحدت الوجود جي حقيقت جا شارح ۽ غواص آهن، فرمائين ٿا تہ: ”حق تعاليٰ

عبد جو عين آهي، عبد جڏهين پنهنجي نفس جي انانيت يا ڇڙواڳي کان خالي ٿي وڃي ٿو تہ باقي حق رهي ٿو.“ هي عالم انساني خواهشن جون چوليون هٽندڙ هڪ اهڙو سمونڊ آهي، جنهن ۾ حرص و هوا جا بندا ٻڏي وڃن ٿا. صرف اهو ئي شخص ان مان پار اکري سگهي ٿو، جنهن پنهنجي اندر کي اجاريو هوندو.

صوفين آڏو هي دنيا طلسمات آهي، ”ناتر“ جي ناٽ جيان آهي، جيڪا حرص و هوس، لوڀ، لالچ ۽ کيترن ئي نفسي آلائشن کي وجود ڏئي ٿي. جنهن جي وڪڙ ۾ اچي انسان پنهنجي اصل منزل ۽ مقام کي پنهنجي اصليت ۽ حقيقت کي پلجي وڃي ٿو. ان لاءِ ”سر الاهي“ جي صورت پسڻ مشڪل ٿيو پوي. جيستائين هو پنهنجي نفس کي پنهنجي وجود کي انهن مادي الائشن کان پاڪ نٿو ڪري، جيڪي حقيقت جي راھ ۾ سنگ گران آهن. ان وقت تائين حقيقت الحقائق جي راھ ڏانهن من جو سفر نہ ٿو ٿي سگهي. جيستائين هو صفات جي موشگافين جي مامري ۾ منذل آهي. ان وقت تائين ذات حق جي ديدار ۽ حق جي حقيقت کان پري رهي ٿو. صوفي فڪر ۾ صوفياءِ ڪرام جو سڄو زور انهيءَ امر تي آهي تہ صفات ۽ تعنيات کان اڳتي وڌي حق جو مشاهدو ڪجي، ذات حق خود انسان ۾ موجود آهي ٻين لفظن ۾ ائين چئجي تہ انسان خود ذات حق جو مظهر آهي ”الانسان سري وانا سره“ انسان هن جو ڳجھ آهي ۽ هو انسان جو ڳجھ آهي. انهي ڳجھ کي ڳولڻ لاءِ صوفين عمريون صرف ڪري اهي آبدار موتي ويهي ونڌيا آهن، جن جي ڪاڪت ئي ڪري نٿي سگهجي.

سچل چواٽي تہ:

”ونفخت فيہ من روحي“ آهي سهي ڪر ساھ،
”خلق الاشياءَ وَهوَ عينها“ اهو قول گواھ،

صورت منجهہ "سچو" جي، ٻولي پاڻ ئي بيپرواهہ.

ڪثرت ۽ دوئي جي درجات کي پري ڪري "حق" جي حقيقت کي سمجهڻ لاءِ فرمائين ٿا تہ:

اي ادا سالڪ، سهي ڪر تون طلسمات کي،
پيچ دوئي تا ڪل پويئي، دور ڪو درجات کي،
"سر" اهو سارو سٽائج، ڪن نہ ڏي ڪرامات کي،
ظاهر ٿين ٿا "ذات" مون پر سمجهہ تون صفات کي.

هي ڪائنات ظهور کان اڳ حق تعاليٰ جو باطن هئي، هڪ لڪل خزانو هئي جيئن فرمايل آهي تہ "ڪُنت ڪَنزا مخفيا فاحببت من اعرف مخلقت الخلق" آئون لڪل خزانو هوس، مون چاهيو تہ پاڻ کي سڃاڻايان. "ذات" پنهنجو پاڻ تي عاشق ٿي پئي انهيءَ عشق جي اظهار سبب هي جهان وجود ۾ آيو. هي عالم ملرنگ ذات جو مظهر آهي. ظهور جو اعتبار آهي انجو پيرهن يا پوش آهي. "شيخ محي الدين اڪبر ابن العربي" فرمائي ٿو تہ" تون اطلاق جي اعتبار کان اهو (حق تعاليٰ) نہ آهين. بلڪ پنهنجي باطني حقيقت جي اعتبار کان تون اهو ئي حق آهين حالانڪ اشياءِ جي عين ۾ تون ان کي مطلق ڏسين ٿو ۽ مقيد بہ ڏسين ٿو. حق تعاليٰ نور السمٰوات والارض آهي. نور جي حقيقت اها آهي تہ هو مقام ۽ محل تي هر لمحي يڪسان انداز سان متجليءَ هوندو آهي ۽ ان جي تجليءَ ۾ تڪرار نہ هوندو آهي. عنيت حق خلق جي نسبت ظهور جي ڳجهہ جي آهي. ڳجهہ جو تفسير عدم مطلق سان ڪيو وڃي ٿو ۽ ان جي ظهور جو اعتبار اهو آهي تہ هو صِفات ۾ منصف آهي. "شيخ اڪبر" انهي باري ۾ هن آيت سان استدلال ڪري ٿو. "هُوَ الاول والآخر والظاهر والباطن" هو. (ذات حق) اول بہ آهي، آخر بہ آهي ظاهر بہ آهي تہ باطن ۾ بہ آهي." سچل بادشاهہ جن جو ڪلام "حق" جي انهيءَ ذڪر سان ڀريو پيو

آهي. پاڻ وجودي فڪر جا شارح ۽ علمبردار آهن. تنوع ۽ ڪثرت جي مقابلي ۾ ”وحدت ذات“ کي حقيقي سمجهن ٿا. عالم صفات ۽ مظاهر کان ”ذات حق“ ڏانهن سفر سندن مقصود حيات آهي. سندن ”وحدت نامون“ ۽ ”حقيقت“ توڙي ٻيو ڪلام انهي رمز آفريني سان پُر ٿيل هڪ اهڙو جام آهي، جنهن ۾ وحدت ۾ حقيقت جو سڄو محاصل بيان ڪيل آهي. جيڪو ڪنهن وضاحت ۽ تشريح جو محتاج نہ آهي. پاڻ انهن خيالن کي نهايت چٽائي، بيباڪي ۽ سڌي طريقي سان بيان ڪيو اٿن جيئن پاڻ فرمائين ٿا تہ:

”سچو“ سارو سچ ٿيو، منجهان ڪثرت ڪُل،
الف تون آدم ٿيو، ڪري هنگامو هُل،
هندو مومن سو ٿيو، ڀول نہ ڪنهن ڀي ڀل،
”خلق الاشياءَ فهو عينها“، اهو آڻ عمل،
ٿج گلابي گل، مَر مارنيئي ”منصور“ جيان.

سچل آڏو ”منصور“ اهو گلابي گل آهي، جنهن جي رتي رت جي سرخي ”حق“ جي دم سان تاقيامت قائم رهندي، ۽ هر دور جو ايندڙ صوفي گلابي گل جي سرخ عرق مان طنيت جي وضو جو متمني هوندو آهي، سچل ”ٿج گلابي گل“ چئي ان جي امر اظهاريءَ سان گڏ حق جو هوڪو پڻ ڏنو. سچل ”وحدت“ جي وائي جي ورکي جنهن رمز سان بيان ڪيو آهي، ان کي سمجهڻ نهايت ضروري آهي لطيف رح چواڻي تہ:

”وحدت جي وهانءَ جي وياسي وڍيا“

سچل سڳوري انهي اسم جي رسم ۽ اسم جي جسم (صفات) تان پوش لاهي حقيقت کي واضح صورت ۾ پيش ڪري ٿو، اهو ڪُنو جيڪو سرڪار لطيف رح هيل چڙهيو هو، ان جو هن ڍول ڍڪڻ لاهي چڙهيو

۽ حق جي حقيقت جي سرهاڻ سان سنڌ جي ڪنڊ ڪڙڇ واسجي ويئي.
تصوف جي نقط نظر سان "وحدت" جي وچور جو ورجاءُ ضروري آهي.

وحدت حقيقت جو ظهور آهي تعنيات ۾ حقيقت جي تجلي/يا ان جو پرتو هوندو آهي، جيڪو عارف کي مشاهدي ۾ اچي ٿو. احديت، واحديت جي هيٺان آهي. وحدت برزخ آهي جيڪا ٻنهي جي وچ ۾ آهي. انهيءَ "وحدت" کي "تجلي" اول ڪوٺيو وڃي ٿو. سچل رح پنهنجي ڪلام جي شروعات "وحدت" سان ڪري انهيءَ "تجلي اول" جو اظهار ڪيو آهي. جنهن مان سچل جي عارفانه مقام ۽ قوت روحي جو بخوبي اندازو ڪري سگهجي ٿو. صاحب نور الحقيقت لکي ٿو ته:

> "احديت" ذات حق جو اهو مرتبو آهي جيڪو وهم ۽ گمان کان پاڪ آهي. هن ۾ ڪثرت جي ڪا گنجائش ڪا نه آهي. هن ۾ "ذات حق" قيد کان (يعني تعينات) آزاد هوندي آهي. اطلاقيت هن مرتبي جو خاصو آهي. احديت ۾ ذات جا اعتبارات علم، نور، وجود، شهود، ضرور هوندا آهن (پر اهي ذات ۾ سمايل هوندا آهن) انهي مرتبي ۾ حق تعاليٰ خود ئي علم، خودئي معلوم، خود نور، خود منور، خود وجود، خود واجد، خود موجود ۽ خود شاهد ۽ مشهود هوندو آهي. هن مقام تي تعدد، اعتبارات ۽ غيريت کي ڪو دخل نه هوندو آهي."

واحديت لاءِ ساڳيو صاحب لکي ٿو ته:

> "واحديت ذات حق جو اهو مرتبو آهي، جنهن ۾ باالفعل ڪثرت جو اعتبار ڪيو وڃي ٿو. هتي ڪثرت مان مراد اسماءَ وصفات ۽ معلومات الاهيه آهي جنهن ۾ ظهور مجمل کان مفصل جي طرف وحدت کان ڪثرت جي طرف، باطن کان ظاهر جي طرف هوندو آهي.... بي نهايتي هن جي

الاهيت جي شايان شان آهي، هر اسم جي هڪ تجلي آهي انهيءَ تجليءَ ۾ ڪو تڪرار نہ هوندو آهي، هڪ ٻيري جيڪا تجلي صادر ٿي ڪنهن تي پوي ٿي يا وجود بخشي ٿي، اها ابد تائين وري نٿي اچي هر شيءِ مظهر اسم آهي ۽ مظهر تجلي آهي"

مٿي ڏنل اقتباسات مان حقيقت الحقايق جي حقيقت جي ماهيت اهو واضح ڪري ٿي تہ حقيقت يعني وجود حقيقي، جيڪو پنهنجو پاڻ موجود هو ۽ آهي، يعني موجود بالذات ۽ قائم باالذات آهي، جنهن کي ڪنهن وجود نہ بخشيو آهي، پر هو سڀني وجودن يعني موجودات ڪل جو منبع ۽ مصور آهي. هي تمام عالم هستيءَ مطلق جون مختلف صورتون ۽ شڪليون آهي. جن ۾ ذات واحد موجود آهي جيڪي سندن "وحدت نامي" ۾ سچل رح جو سڄو زور انهي امر تي آهي تہ اعتبارات کان آجائي حاصل ڪري حقيقت جي حسن جو مشاهدو ماڻڻ گهرجي ان لاءِ هن عارف صوفي "وحدت نامي" ۽ "حقيقت" ۾ نهايت بليغ قطا بيان ڪيا آهن.

سچل رح جو زور پاڻپڻي کي پاش پاش ڪرڻ ۽ دوئي جي درجات کي ختم ڪرڻ تي آهي هر صوفي جيان هو خوديءَ جي خيال يعني پاڻ هئڻ واري ڳالهہ جي خلاف آهي ليڪن علمي حوالي سان ڪن حلقن ۾ "خودي" جو فلسفو عالم آشڪار آهي. جيڪو مشهور فلسفي "برگسان" ۽ "نتشي" کان مستعار آهي. هت انهيءَ نقطي سان بحث نہ آهي، ليڪن ڪن عالمن ۽ علمي حلقن تي انهيءَ خيال جو تصور غالب آهي. هو پنهنجي تحرير يا تقرير ۾ انهيءَ تصور کي اپارڻ لاءِ علامہ اقبال جو هي مشهور شعر پيش ڪندا آهن تہ:

خودی کو کر بلند اتنا ، کہ ہر تقدیر سے پہلے،
خدا خود بندے سے پوچھے ، بتا تیری رضا کیا ہے۔
(علامہ اقبال)

مذڪوره شعر ۾ سڄو زور "رضا" تي آهي. "رضا" جو نقطو نهايت غور طلب آهي." خودي" ۽ "رضا" ٻئي متضاد قدر آهن. "رضا" رضا الاهي هوندي آهي ۽ نہ "عبدي" هوندي آهي. سالڪ مقام حضوري ۾ جڏهين پنهنجو پاڻ ڪي "ذات حق" جي حوالي ڪري ڇڏي ٿو تہ ان وقت ذات حق جي رضا جي ڪيفيت جي پيرهن ۾ هوندو آهي. سندس انا معدوم هوندي آهي. انسان روحاني طور تي ڪيترو بہ بلند ٿئي پر هو "تصرفات" ۾ "رضا الاهي" جي قانون کان مقدم نٿو ٿي سگهي. هن جي قوت شعوري يا وجدان يا روحاني سگهہ "تابع تنزلات الاهي" هوندي آهي نہ مختار تنزلات. خود مولانا رومي رح" خودي" ڪي پسند ۽ پاٽپٽي جي تصور سان بيان ڪيو آهي ۽ انهيءَ ڪي ننديو آهي. سرزمين سنڌ جو صوفي پڻ مولانا روم رح جي انهي نقش قدم جو پيروڪار رهيو آهي. سچل رح جن خودي جي خول کي پري ڪرڻ جو حامي آهي فرمائي ٿو تہ:

اول پيري پيچ، هي جي بند خيالات جا،
تنهن پڇاڻا وچ، "حلاجي" حيرت ۾.

يا

جي تو ڄاتو "پاڻ" ،تہ آئون هيو ڪو آهيان،
ڪنڌ ءِ غرق گمان، ڳهلا انهي ڳالهہ ۾.

وجودين وٽ "انا" جي حقيقت سر الاهي يا "اله" جي هوندي آهي نہ ڪي پنهنجي وجود ۽ ذات جي. هو ان کي انهيءَ تصور ۾ متصور ڪن ٿا. جيڪو عالم "انانيت حق" جو خاصو آهي يا جيڪو "غماءُ" يا

"بيرنگي" جي صورت ۾ آهي. وجودي صوفي "وحدت ذات" کي عالم صِفات جي مظاهر کان زياده حقيقي سمجهن ٿا. ذات جا تنزلات جڏهين صفات جي پوش يا تعين ۾ اچن ٿا ته هنن آڏو انهن تنزلاتي صفات جو پنهنجي اصل يا "ذات بحت" ڏانهن سفر ضروري آهي. ڪائنات جي هر شيءِ نامحسوس طور فطرت جي قانون تحت رجوع ذات آهي جنهن لاءِ "کُل شيءِ يرجع الا اصله" کي حڪم تصور ڪيو ويجي ٿو. ذات حق عالم امتياز کان ماورا آهي. زندگي جا تمام رنگ ۽ روپ اتان ئي صادر ٿين ٿا. جتي ڪو رنگ روپ نه آهي يعني بيرنگي جي ڪيفيت آهي، اها ڪيفيت اهڙي نه آهي جنهن ۾ لذت نه هجي ۽ ملال پيدا ڪري. سچل رح جن فرمائين ٿا ته:

بي رنگي مون رنگ، پسو جو پيدا ٿيو،
ظاهر ۾ پيو زنگ، موسيٰ ۽ فرعون جو.

يا

حڪم تنهنجو توهلي، پر ڏوهه پاڻ ئي ڏِيان،
آهي "فَعال لِما يريدُ" نانءُ هي ڪاڏي نِيان،
آهي "وبي ينطق ويبصرُ" تِر نه توريءَ جيان،
جاڏهن اچي ظاهر ٿئين، هل هيج مون تاڏي هيان،
"يرجع الا اصله"، سُڻ هي مام مونهان ميان،
گمنام غمزي ۾ ڪرين، ساڳيو "سچو" سوئي ٿيان.

سچل رح غمزي حقيقي ۾ پاڻ کي گم ڪري "سچ" جو سيهوڳي بنجي، انهيءَ سچ ۽ حق جو اظهار ڪري ٿو. جتي عارف "حقيقت الحقائق" سان همڪنار ٿي توجهه الاهي جي جوهر سان سرفراز ٿئي ٿو. توجهه جيتوڻيڪ هڪ جبلي امر آهي، ليڪن هن جو درجو غور و

فڪر ڪان مٿانهون آهي، صوفيانہ واردات ۾ عارف جو توجہ مڪاشفي ۽ القا جي مقام تي هڪ نقطي تي مرڪوز ٿي ڪجهہ اهڙي طاقت ۽ قوت حاصل ڪري ٿو جيڪا فڪر محض ڪي نہ آهي. هو ان مقام تي حقيقت مطلقہ جو مشاهدو ڪري ٿو ۽ حقايق ڪرينا جا مرتبا مٿس واضح ٿي وڃن ٿا. اڪوان جي اعمال ۽ افعال ڪي محسوس ڪري ٿو. سندس نظر حضرت بارگاهہ الاهي ڪان ٻئي پاسي نہ هوندي آهي، ان ڪيفيت يا مقام تي عارف ڪي تصوف جي عنايت ٿئي ٿي. ان سعادت ۾ مٿس بصيرت ڪلي جو قرار ٿئي ٿو. تصوف ڪي پاڻ لاءِ هڪ امتحان ۽ بارگران محسوس ڪري ٿو ۽ پاڻ ڪي امر الاهيءِ جي حوالي ڪري انهي عنايات بي غايات سان سندس توصل ذات بحت بي نور سان رهي ٿو. باوجود ان جي ان مقام تي عارف جي قوت تصرف تابع امر هوندي آهي ۽ سندن وجود جي وبودي جي ڪيفيت ۾ هوندي آهي ۽ حضور تعاليٰ جي انوار جو تغلب هوندو آهي. دراصل اهو مقام ”عالم امڪان“ جو آهي، جنهن ۾ صاحب بصيرت پنهنجي ڪيفيت روحي ڪي ”روح الارواح“ جي وسيع دائري ۾ محسوس ڪري ٿو. سندس توجہ ۽ اغماض سر الاهي جي سمونڊ ۾ غوط زن هوندو آهي. القا جي نزول سان مٿس جيڪا تجلي پوي ٿي، ان سان سندس روحاني، ملڪي ۽ ڪيفيت سان هڪ قسم جو نڪار يا جلوه آرائي پيدا ٿئي ٿي. انهي اتصال بعد ئي اسباب ۽ امڪان جو راز مٿس منڪشف ٿئي ٿو. حضور الاهي جي حلوه آرائي سبب لبَ بہ مهر هوندو آهي. سندس مُدعا، التجا استدعا ”ذات حق“ جي حوالي هوندي آهي. قوت تصرف جي عنايت سان مزين هوندي بہ مقبوليت جو مدار ذات مطلقہ جي حقيقت تي آهي، جيڪا جلال ۽ جمال جي آماجگاهہ آهي. انهيءَ مقام تي جيترو جنهن عارف جو توجہ حقيقت الاهي جو حامل هوندو اوترو ئي هن ڪي قرب حضوري ۾ پلئہ پوندو. انهي ڪيفيت

۾ عارف جي نفسي قوت کي ڪو دخل نہ هوندو آهي بلڪ اها معدوم هوندي آهي بجاءِ ان جي عارف جي قوت روحي تصرف بہ عمل هوندي آهي. جيئن پاڻ فرمائين ٿا تہ:

"تون" هي سان "تون" ليين، "مان" ليان "تو" سان،
"تون" هي "آئون" سپهين، "لا" ۾ موجودات ٿي.

"حضرت شاهہ ولي الله رح" جن انهيءَ نوراني حجاب واري مقام لاءِ فرمائين ٿا تہ: دراصل انهي ڪيفيت جي اصل غايت اها آهي تہ پاڻ کي ذات الاهي ۾ گم ڪري ان جي ڪيفيات نوري مان سرور حاصل ڪيو وڃي. اهل ڪمال وٽ حق تعاليٰ جي انهيءَ محبت جو وڏو مقام ۽ شان آهي. "وحي" ملاءِ اعليٰ جي ملائڪ ۾ اسماءِ الحسنيٰ جي رنگ ۾ رنگجي. "صبغت الله" جي صفت سان موصوف ٿي پوي ٿو. جيئن سچل فرمايو تہ:

آيس هن عالَمَ ۾، باري چاڙهي بارُ،
آڻيو صدق يقين سان، اديون ڙي اعتبار،
نوري ناري ناهيان، آهيان رب جبار.

سچل رح انهيءَ جهان کي اسفل کان اعليٰ تائين بيان ڪري وحدت جي وائي جي ورڪي کولي صاف صاف بيان ڪيو آهي. ڪنهن رک رکاءُ کان ڪم نہ ورتو آهي، جيئن ڪنهن بہ اشتباهہ جي ضرورت نہ رهي. "حقيقت الحقايق" جي "حق" جو مشاهدو ماڻيندڙ هن بيباڪ شاعر "وحدت" جي واديءَ ۾ غوط زن ٿي وڏي واڪي "انا الحق" جو آواز بلند ڪيو، جنهن لاءِ فرمائي ٿو تہ:

پنهنجي ذات لڪائي، ڪيئن ہي ذات سڏايان،
ظاهر ڪريان ذات کي، ماهي بت پڇايان،

مَنّصوريءَ جي موج ۾، ٿو "اناالحق" الايان،
واديءَ وحدت ۾ گهوري سر گهمايان،
"اعليٰ اعظم شان"، جي نوبت نيهن وڄايان.

فنا ۽ بقا

صوفين آڏو "عالم ناسوت" توڙي "عالم امڪان" کان فنا جي مقام کي وڏي اهميت رهي آهي. اها شيخ اڪبر ابن العربي رح وٽ به هئي ته "رومي" وٽ به آهي، "منصور" وٽ به هئي ته، "حضرت بايزيد بسطامي" وٽ به آهي، "لطيف رح" وٽ به هئي ته سچل وٽ به آهي. هر صاحب حال صوفي وٽ ان جو دونهون دکيل نظر اچي ٿو. هر صاحب دل انهيءَ چنگ کي چوري پنهنجي اندر جي آواز جو اظهار ڪيو آهي. صوفي فنا في الذات بعد ئي پنهنجي بقا محسوس ڪري ٿو. صوفين وٽ فنا ۾ بقا آهي ۽ بقا ۾ فنا آهي، "حق" جي حال جي انهيءَ حقيقت کي صوفي تڏهين حاصل ڪري ٿو. جڏهين ماسوا الله جي هن کي ٻيو ڪجهه نظر نه ٿو اچي. " بقا باالله" اهو مقام "بقا" آهي جنهن کي ذات حق ۾ پاڻ وڃائڻ بعد صوفي حاصل ڪري ٿو. جتي صفتان نور آهي حق جي ذات کان سواءِ اتي ڪين ٻي ڪا ڳالهه نظر نه ٿي اچي. جتي واحد جي وائي کان سواءِ ڪابي ٻولي هو نه ٿا ٻڌن. صرف "هو حق" جو هوڪو ۽ ان جي "نور" جو نظارو آهي. جنهن ۾ هو محو ۽ مستغرق هوندا آهن، سچل رح چواڻي ته:

"لا موجود اِلا الله" حاضر ڪيون وتن"

"بايزيد بسطامي" پهريون ئي صاحب حال صوفي هو. جنهن "فنا في الله" جو نظريو پيش ڪيو. مقام فنا جيڪو صوفين جو منتهائي مقصود آهي، ان لاءِ "مولانا رومي رح" فرمائي ٿو ته:

”جڏهين منهنجا هي آدميت وارا حواس ختم ٿي وڃن ٿا ۽ حق تعاليٰ منهنجو سمع، منهنجو ادراڪ ۽ منهنجو بصر ٿي وڃي ٿو تہ پوءِ ٻيو ان ڪان سواءِ ڪير آهي، صرف ”هو“ ٿي آهي. ”ڪُلّ مَن عَليهَا فانٍ وَّ يبقيٰ وَجهُ رَبّک ذوالجَلالُ والاڪرام“ صرف هن جي ٿي نور جو جلال باقي رهي ٿو.“

حضرت شاهه عبداللطيف ؒ جن وٽ بہ اهائي حضرت رومي واري ڳالهہ ۽ اهوئي ساڳيو تصور آهي فرمائين ٿا تہ:

”ڪُلّ مَن عَلَيها فانٍ“، باقي ڪين بچن،
”بي يَمشي بي ينطِق“، تا اهڙي چال چلن،
”بي يبصرو بي يَسمَعُ“ بي وصال وهن،
”الله ولي الدين آمنو يخرجهم مِن الظّلمات
اِلي النّورِ“ اهڙي پَر پُرنِ“.
(شاهہ لطيف ؒ)

حضرت سچل ؒ سائين جن وٽ بہ اها تات ۽ تنوار آهي، جيئن فرمائين ٿا تہ:

”عين“ عليم ڪليم ٿيو قادر قدرتن،
هي مڙيوئي وصفان، اندر آدمن،
هي مڙيئي حق ٿيو، ٻيا باقي ڇا بچن،
پاڻ مڙيو ئي پاڻ ٿيو، نوڙي نوڙت ڪن،
آهہ لقا لطيف جو، عيدون عاشقن،
محبت جي ميدان ڪون لاهوتي لنگهنِ،
واديءَ ۾ وحدت جي دانہ پير ڌرن،
تون مان وڃي وڄ مون، تہ ڪي پاڻ پَسنِ

خالي ڪا نہ جاءِ ٿي، بنا محبوبن،
سڀ ڪنهن هنڌ سپرين، ڇاجي جاءِ حسن.

جيئن "شيخ اڪبر ابن العربي" پنهنجي مشهور تصنيف "فتوحات مڪيہ" ۾ هڪ هنڌ فرمائين ٿا تہ:

"فقال انظر في تفاصيل فشاني وفي ترتيب هباني تجد ماسالتني في مرقوسا. فاني الااکون مکلما ولا کليما. فليس علمي سواي ولبست فِاني مغاير فالاسمائي فاما العلم والمعلوم والعليم واَنا لحکمة ولاحکم والحکيم".

"منهنجي مشيت جي تفصيل ۽ ماهيت جي ترتيب جي طرف ڏس تون مون ڪان جيڪو سوال ڪرين ٿو ان جي جواب ڪي لکيل پائيندين تہ بيشڪ منهنجي ذات نہ مڪلم آهي نہ ڪليم. منهنجو علم منهنجي ذات ڪان سواءِ نہ آهي نہ وري منهنجي ذات اسماءِ جو غير آهي. منهنجي ذات علم، معلوم ۽ عليم آهي، جيڪا پنهنجي طور تي حڪمت، محڪم ۽ حڪيم آهي". ("فتوحات مڪيہ" ص 372 جلد اول اردو مع عربي)

مولاءِ روم رح، حضرت پٽ ڌڻي رح توڙي سچل رح جي پيش ڪيل نقطن تي غور ٿو ڪجي تہ اهي ابن العربي جي انهي اقوال جي تشريح ۽ تفسير آهن. سيني بزرگن وٽ حقيقت جي ماهيت جو هڪڙو ئي گس ۽ انجو اظهار نظر اچي ٿو. بقول حضرت شاهہ ولي الله جن جي تہ " اهل ڪمال ۾ ڪي اهڙا فرد هوندا آهن جن جي فطري تقاضا ڪجهہ اهڙي هوندي آهي جو هو ڪائنات جي تمام شين ڪي اصل وجود ۾ فنا ٿيندو ڏسن ٿا ۽ هر شيءِ ۾ اهو وجود جاري ۽ ساري محسوس ٿيندو آهي.

جنهن ۾ وجود جي تعينات جا پردا جن جو سلسلو هن ڪائنات کان وٺي ذات باري تعاليٰ تائين، جيڪا حقيقت الحقائق آهي، ان تائين هوندا آهن. اهي اهل ڪمال جي نظرن سامهون هٽي پري ٿي ويندا آهن" غور ڪبو تہ اهو سڀ ڪجهہ "ذات حق" ۾ فنا جو نتيجو آهي جتي مان، نٿي رهي پر هو "هو" آهي. جيئن "لا هُوَالا هُوَ".

فنا جي مقام تي عارف کي "ذات احديت" کان سواءِ ٻي ڪا ڳالهہ نظر نٿي اچي، جڏهين تہ هرجاءِ حق کان سواءِ ٻيو ڪجهہ نہ آهي" فاينما تولو فثم وجه الله" جو مقام آهي. واحد جي وائي کان سواءِ ٻي ڪا ٻولي ڪين ٿي ٻڌجي. عارف جو وجود حقيقت جي بحر بي ڪنار ۾ غوطہ زن هوندو آهي. جناب تعاليٰ جي هن مقام تي سندس اسم جي ڦهلاءَ جي (بقول لطيف رح تہ اونهون ملڪ الله جو ڇلي ڏٺو نہ ڪنهن ڇيهہ) ان جي نوري نظاري جي نہ ٻيو ڪو اسم آهي ۽ رسم نہ جسم آهي نہ جان. جي آهي تہ صرف "حق" پاڻ آهي. ڪامل جو وجود بحر ڪمال ۾ سمائجي واحد جي واحديت ۾ بقا جو نظارو ڪري ٿو. انهيءَ مقام تي عارف کي جيڪا راحت ۽ سرور حاصل ٿئي ٿو. ان سان سندس روحانيت عشق الاهي ۾ محو ٿي وڃي ٿي، ۽ روح کي "روح الارواح" سان وصال جي راحت ميسر ٿئي ٿي. اها حالت شروع شروع ۾ سالڪ کي "حالت سڪر" معلوم ٿئي ٿي پر جيئن جيئن حقيقت جي بحر ۾ هو پيهندو ويندو. تيئن تيئن اسرار الاهي ۽ انوار الاهي جي هن تي عنايت ٿيندي ويندي ۽ مقام حضوري وڃي ماڻيندو آهي. جيئن سچل رح جن فرمائين ٿا تہ:

"عينها باڪيۃ وقلوبها ذاڪر" اهو ذڪر چون،
"عينها منام والا تنام قلوبها" دل طرف دوستن،
آڏي آڏو عام جي، اڳهين ڪا نہ ڪهن،
"اِنَّ اوليائي تَحتَ قَبَائي" لائق لعل لِڪن،

هو مشتاق "عَلَي القاءِ اللّٰه" ائين محفوظ رهن.
ڪي فنا فراق ڪيا، ڪي مليا محبوبن،
"تون- مان" وچي وڃ مون، ته ڪي پاڻ پسن.

سچل رح "ذات حق" کي محبوب سان تصور ڪري ٿو، جنهن سان اتصال لاءِ وٽن نهايت ئي بيتابي جي ڪيفيت آهي، سندن انهيءَ بيتابي ۾ خود سپردگي ۽ وارفتگي موجود آهي جنهن ۾ هڪ قسم جي لذت محسوس ڪن ٿا، انهي ڪيفيت کي بار محسوس ڪن ٿا.

صورت ۾ جاءِ دم جي، دم ري نه صورت ڪم جي،
دم ۾ جا لذت غم جي واهه، واهه ڳالهه خاصي، (سچل رح)

يا

نوان نياپا آيا مون ڏي محبن جا ميان،
ڳالهه پنهنجي حال جي، توريءَ وڃي ڪنهن کي چوان.
جنهن وچ وجود نه رهندا، قيام قعود سجود نه ٿهندا (سچل رح)
رمز "اناالحق" لائي

اجا به اڳتي وڌي اهو چئي ڏنائون ته:

روئي ڏنو رنگ، ڪوجو ڪامڻ ڪوهه ڪي،
سو شمع شفق سان ٿيو، سرخيان سارو سنگ،
منهنجو نينهن نسنگ، پيو سارو سڪوت ۾. (سچل رح)

سندن سنڌي توڙي سرائڪي ڪلام جي اڪثر حصي ۾ انهي بيتابي جي ڪيفيت جو رنگ غالب آهي، سچل رح جي انهيءَ قسم جي شاعري سندن حقيقي عشق جي چاڙهي جي پهرئين ڏاڪي/ منزل جي غماز آهي، جيئن جيئن سچل رح جي فڪر ۽ تصور ۾ ذات حق جو جمال ۽ جلال وڌندو ويو ۽ پاڻ "تجلي الاهي" کان مستفيض ٿيندا ويا، تيئن

انهيءَ امر جي مشاهدي ۾ هيئت بدلبي ويئي ۽ سندن ذات فنائيت جي درجي کان گذري "فنا في الله" يا "فنا في الذات" جو مقام ماڻيو. اڪثر صوفياءِ ڪرام "فنا في الذات" جي حاصلات بعد "ذات حق" جي بحر بي ڪنار ۾ مستغرق ٿي ويندا آهن پر سچل رح "ذات حق" ۾ استغراق جي مشاهدي بعد "نظاري" جي ڪيفيت جو اظهار فرمائي ٿو اهل تصوف وٽ "نظارو" اهو مقام آهي جتي واصل باالله عارف کي چوڌس ۽ چوڌار هر طرف ۽ هرسو "ذات حق" صفات تي غالب نظر اچي ٿي ۽ هر عين جي تعين ۾ "حق" مظهر نظر ايندو آهي، جيئن پاڻ فرمائين ٿا تہ:

"جي رسيا وجي وصال کي، سي چوڌس رنگ يار پسن"
"خلق الاشياءَ وَهوَ عَينها"، منجهہ عربي ائين چون،
سڀ ڪنهن هنڌين سپرين، چاجي جاءِ حسن،

اهي تصوف وٽ فنا جا درجا آهين:

1- فنا افعالي 2- فنا صفاتي 3- فنا ذاتي

فنا افعالي: يعني پنهنجي ۽ خلق جي افعال کي "افعال حق" ۾ فنا ڪري ڇڏڻ يا ٻين لفظن ۾ تہ پنهنجي ۽ خلق جي افعال ۾ "حق" جو مشاهدو ڪرڻ.

فنا صفاتي: يعني پنهنجي ۽ خلق جي صفات کي "حق" جي صفات ۾ فنا ڪرڻ يا "صفات حق" جو پنهنجي ۽ خلق جي صفات ۾ مشاهدو ڪرڻ.

فنا ذاتي: يعني پنهنجي ذات ۽ خلق جي ذات کي "ذات حق" ۾ فنا ڪرڻ يا پنهنجي يا خلق جي ذات جو "ذات حق" ۾ مشاهدو ڪرڻ.

سچل رح جي ڪلام ۾ فنا جون اهي ٽيئي صورتون اتم درجي

جون موجود آهن، جنهن مان سچل رح جي روحاني منزل جو اندازو بخوبي ڪري سگهجي ٿو. هڪ عالم جي حيثيت سان بہ سندن ڪلام ۾ ان جي خوشبوءِ آهي تہ هڪ عارف باالله ۽ ولي الله جي بہ وٽن ان رمز آشنائي ۽ رمز آفريني ڪلام ۾ موجود آهي. سچل رح وٽ مشاهدي حقيقي جو ماڻ اڻ ميو ۽ اڻ توريل آهي، جنهن جا هن عارف ”وجدي وهنوار“ سان رنگ پري حق جو وڏي واڪي هوڪو ڏنو آهي.

ڪجواوهين ويساهہ سرتيون، منهنجي ڳالهہ سچيءَ تي،
ساڳيو اَتَو پاڻ سو، جئو جو ارواح،
”سچو“ سچيءَ ڳالهہ ۾، ڪهڙو ڪيم گناهہ.

سچل رح پنهنجي انداز بيان سان وجودي فڪر جي اهڙي پالوٽ ڪئي آهي، جو صفات جون سڀ صورتون انهي امر آب ۾ ترندڙ ۽ تڙڳندڙ نظر اچن ٿيون، ڪا بہ صورت سِرَ الاهي جي ستر ڪان خالي نہ آهي. تسليم ڪجي ٿو تہ هر ”فنا في الله يا ”فنا في الذات“ صوفي جي ساڳئي منزل نہ آهي، ”ڪي عروج“ ۾ ڪي ”سڪوت“ ۾ ”ڪي مقام اڪبريائي“ تي تہ ڪي حضوري هنڌ تي هوندا آهن. جڏهين حضرت سچل رح جي ٻوليل ٻولن تي غور ڪجي ۽ فڪر جي ڦرهيءَ جو ماٽ سان مطالعو ڪجي ٿو تہ پاڻ ئي ڏس ڏين ٿا تہ:

”وجي پيوات خيال منهنجو جت دم قدم جي جاءِ نہ آءِ“

—

جي دم سڃاڻين پانهنجو، تون دين، تون ايمان ٿئين،
نعرو ”اناالحق“ جو هڻي، تي مرد سو ميدان ٿئين،
هي پنڌ سو پرزا ٿئي، جي نينهن جو نيشان ٿئين.

اهل صوفياءِ اڪرام وٽ هي مجيل اصول آهي تہ ”فنا ۾ بقا

آهي ۽ بقا ۾ فنا آهي "بقا باالله" اهو بقا آهي جيڪو فنا بعد اهل ڪمال کي حاصل ٿئي ٿو، صوفي فڪر ۾ به ان جون منزلون ۽ مراقب آهن.

"فنا صفاتي" بعد جيڪو فنا حاصل ٿئي ٿو ان کي "قرب نوافل" چيو وڃي ٿو. جتي عبد جون صفتون ۽ ان جا فعل فنا ٿي وڃن ٿا، انهيءَ جي جاءِ الله يا ربّ جون صفتون ۽ افعال اچي وٺن ٿا. "فرق عادات" ۽ "ڪرامات" جو اظهار "قرب نوافل" جو خاصو آهي ڇاڪاڻ ته انجو تعلق اسماء ۽ صفات سان هوندو آهي.

ٻيو مرتبو "فنا في الذات" جو آهي، جنهن ۾ ذات "ذات حق" ۾ گم ٿي سمائجي وڃي ٿي. اهو بقا باالله جو مقام آهي، جنهن کي قرب فرائض چيو وڃي ٿو. يعني بندي جي ذات "ذات حق" ۾ سمائجي وڃي ٿي. انهيءَ مقام ۽ مرتبي تي سالڪ جي ذات "حق" جي حضور ۾ هر آن حاضر هوندي آهي، سندس وجود حق جي وجود جو پردو يا عڪس هوندو آهي. تعين معلوم ۽ مقصود هوندو آهي صرف بي رنگي جو رنگ هوندو آهي انهي کي "رجوع الي البدايت" يعني پنهنجي اصل جي طرف رجوع ٿيڻ چيو ويندو آهي. ان حالت ۾ حضرت تعاليٰ جو ادراڪ محال آهي صرف تجلي جو ضوفشاني ۽ انجو جلوو هوندو آهي. جيڪو سراسر حيرت در حيرت آهي. وجودين جي مسلڪ ۾ اعتباري نه بلڪ حقيقت آهي، جيئن سچل رح فرمائين ٿا ته:

مُحمدي مظهر دي وچ هويا نور نظارا،
حق ظهور تنهن وچ هويا، سُڻ تون يار پيارا،

—

اکيان کول تماشا ويکين، صاحب صورت مياري هي.

صوفي جنهن کي فنا چون ٿا دراصل اعتبارات غيريت جي نفي آهي. روح جو اشراق ذات بحت کان بتدريج ٿيو آهي اهو ئي هن جو

حقيقي ماخذ ۽ منبع آهي وجود جي وحدت حقيقي آهي، ڪثرت ۽ دوئي نگاهه جو فريب آهي، انساني روح پنهنجي اصل سان ملڻ لاءِ هر وقت بيقرار رهي ٿو. ذات سان عشق انهيءَ ازلي امر جو نتيجو آهي روح جو "روح الارواح" آهي ۽ هو "مربوب الارباب" سان ڪيفيت اتصالي ۾ اچي ٿو ۽ ان ذات بحت سان هن جو توصل ٿئي ٿو جيڪا "باقي باالله" ۽ دائم ۽ قائم آهي. اهڙي طرح امر جي اها صورت بہ بقا ماڻي ٿي. اهو ئي فنا ۾ بقا جو فلسفو آهي. جنهن تي اهل صوفياءِ جو سڄو زور آهي.

اَنا الحق

حضرت سچل رح جڏهين انهيءَ مقام ڪبريائي تي پهتا ۽ نظاري جي نرواري ڪيائون تہ سندن ذات جيڪا ذات حق سان متصل ۽ محلول هئي، ان ۾ اظهار جي حرڪت پيدا ٿي جيڪا ذات حق جو پنهنجو خاصو هئي. اهو امر انهي اظهار جو محرڪ بنيو، انهيءَ مقام تي "حق" ئي "حق" هو جيئن ابن العربي فرمايو آهي تہ:

"الربّ حقُ والعبد حق، ياليت شعري من المُڪلِفَ ان
قلت عبداً افذالڪ ميتُ، ان ڪلت رباً فاين المڪلُف

ربّ حق آهي ۽ عبد حق آهي، ڪاش مونکي اها ڄاڻ
هجي تہ مڪلف ڪير آهي، جي آئون چوان تہ بنده تہ اهو مرده
آهي جي چوان رب تہ پوءِ مڪلف ڪٿي آهي".

هتي شيخ جي مراد هي آهي تہ "عبد مڪلف نہ آهي، بلڪ هي آهي تہ "عبد" جو "حق" عين آهي، لهٰذا مُڪلف ۽ مُڪلف في الحقيقت هڪ ئي آهن، "حق" مرتبہ وحدت، ربوبيت ۽ الوهيت ۾ مڪلف آهي ۽ "مرتبہ عبديت ۽ ربوبيت" ۾ مڪلف آهي"

بقول سچل رح جي تہ:

فنا کان اڳ بقا نہ ٿيندين، جيئن پارو ۽ پاڻي،
صورت منجهائي صورت، وچئون گرو اڏائي،
هادي حقيقت هيءَ سمجهائي، ”سچو“ ساهہ سيبائي.

انهي لاحد ۽ لامڪاني جي مقام تان جيڪا لهر لڙهي تنهن سچل رح کي سچو سون ڪري ڇڏيو ۽ پاڻ ”انا الحق“ جي آواز سان اظهار ڪيائون.

لامڪان مان لهر لڙهي، جنهن مٿي سڀ هوءِ هاءِ،
وحدت جي درياءَ منجهوُن تون پيي وجي موج مناءِ،
برهہ تو تي بادل آندو، ”اناالحق“ جي ڪل سڻاءِ.

اڳتي وڌي چيائون تہ:

آهيان آئون اسرار جيڏيون مونکي ڪير پانيو ٿيون،
نوري ناري ناهيان، آهيان ”رب جبار“

—

ڪتي سچل ڪاتي ذات سچل جي، ساروئي سِر آهي.

سچل تي منصوري ڪيفيت جو رنگ نهايت ڳوڙ هائي سان غالب هو سنْدن ڪلام جي هر سٽ مان منصوري مام جو اظهار عيان آهي.” اناالحق“ جي آواز جي صدا ۽ ادا ان جي ڪيفيتي اغماز سان منصوري فڪر جو اظهار ڪندي چيائون تہ:

از مي منصور بنو يشدام، خلعتي از عشق بپوشيده ام،
از جس دو روح کہ بگشتہ ام، از من ومائي همہ تن رسہ ام.

—

”الانسان سري انا سره“ آهين، خاص خدائي.

—

پنهنجي ذات لڪائي، ڪيئن ٻي ذات سڏايان،
ظاهر ڪريان ذات ڪي، ماهي ٻت پڇايان،
منصوريءَ جي موج ۾، ٿو "انا الحقّ" الايان.
واديءَ ۾ وحدت جي گهوري سر گهمايان،
"اعليٰ اعظم شان" جي نوبت نينهن وڄايان.

—

ٻانهو ٻانئي مَ پاڻ، توهين مالڪ ملڪ جو،
"لاخير في عبدي" اهو اٿئي اهڃاڻ،
پاڻ پنهنجو پاڻهين، صورت منجهه سڃاڻ،
"الله، الله" چوچوين، پاڻ ئي "الله" ڄاڻ.

—

"مارايت شيئاً الا ورائت الله فيه" فائق ايئن فرمايو،
"لوڪشف الغطاءِ ماردت يقيناً"، حيدر هي رنگ لايو،
ماڻهوءَ جي مظهر ۾، آڻي سو نينهن نمايو،
"سچوءَ" جي صفت ۾، "الله" ائين الايو.

—

ڏنو تماشو تيغ جو، ڪوين ڪنڌ ڪپائي،
سسي شيخ عطار جي ٿو چوٽئين چلائي،
دين ڪفر مون نڪري، ٿو "اناالحق" الائي.

سچل رح جنهن منزل تي "حق" جو هوڪو ڏنو ۽ "انا الحق" جو آواز بلند ڪري منصوري مام جي سنت ڪي جنهن انداز سان بيان ڪيو آهي اها وڏي پد واري آهي. سچل رح "نور ازل" جي نورانيت ۾ ضم ٿيڻ بعد "نور حق" ڪي نروار ڪيو آهي. تصوف جي اعليٰ مراتب ۽ اتحاد

وتقرب مان اها مراد هرگز ڪين آهي تہ جُز ڪُل ۾ جذب ٿي ڪري پنهنجي هستي کي نيستي ۾ آڻي ڇڏي، بلڪ مقصد هي آهي تہ جز ڪل جي محبت جي آغوش ۾ وڃي انهي اتصالي ڪيفيت جو اظهار "اناالحق" جي صورت ۾ ڪري ٿو. اها نہ دعويٰ آهي نہ دم. "منصور" يا "سچل"، "بايزيد"يا "عطار" جو بہ اظهار ڪيو آهي، بنيادي طور تي اهو "ذات حق" جو پنهنجو هوڪو آهي ڇوتہ ذات ۾ فرديت جي ڪا گنجائش ڪا نہ آهي ان مقام تي جيڪو ڪجهہ اظهار آهي ان ذات ڪبريائي جي پنهنجي هئڻ جي دعويٰ آهي پوءِ "حق" ان کي ڪيئن بہ چوائي، اهو ان ذات ڪبريائي جو پنهنجي تمام جو مقصود آهي ۽ حقيقت ڪبريائي جو غماز آهي ۽ "تجلو باالله" ۽ "يحيبيڪم الله" جو مرجع آهي. "ما عرفنالڪ حق معرفتڪ" ۽ "نا حيبيت ان اعرف" جو تعبير ۽ ان جي ترغيب آهي. جنهن انهن بزرگن کان انهي الستي آواز جي صدا بلند ڪرائي.

"منصور" جي "انا الحق" جي سلسلي ۾ مشهور فرانسيسي مشترق "موسيلو ميسينرن" لکي ٿو تہ "هن شهيد صوفي جيڪو"انا الحق" چيو ان مان ائين سمجهڻ گهرجي تہ هن وٽ ذات الاهي جي "ثم وراءِ الوراءِ" هئڻ جو انڪار آهي، بلڪ ان جو تعبير هن طرح ڪرڻ گهرجي تہ جيئن قطرو قلزم ۾ ملي هڪ ٿي وڃي ٿو تيئن تصور ڪرڻ گهرجي تہ "حلاج" جي انهن لفظن ۾ هڪ قسم جي اپيل آهي، جيڪا متڪلمين کي دعوت مبازرت ڏئي ٿي". غور ڪبو تہ منصور حق کي "حق" سان"حق" ۾ ڏسڻ سان"حق" جو اظهار ڪري ٿو. جنهن کي ذات جو نکار چئجي تہ بجاءِ آهي، اڳتي هلي ساڳيو عالم لکي ٿو تہ:

"حلاج، جوگذر جن احوال مان ٿيو، ان ۾ اگرچ اهڙي ڪا ڳالهہ نظر ڪا نہ ٿي اچي، جنهن کي غيرطبعي چيو وڃي، ليڪن جيئن جئين سندس احوال واسرار جي ڪيفيت پختگيءَ کي پهتي، تيئن ئي هن انهي

ڪيفيت ۾ ان جذبي جو اظهار ڪيو. جيڪا سندس روحاني عروج جي "منزل" هئي." انهيءَ ڪيفيت ۾ ڪڏهين بہ ڪنهن عارف ڪو "دم" نہ هنيو آهي. "منصور"، "بايزيد بسطامي" "جنيد بغدادي" "عطار" يا "سچل" رح انهي قسم جي جيڪا ڳالهہ ڪئي آهي اها هنن جي "عروج" جي حالت جو نتيجو آهي.

مشهور صوفي بزرگ عبدالقدوس گنگوهي فرمائي ٿو تہ:

محمد بر فلک الافلاک رفت و باز آمد
والله گر من رفتے هرگز بازینامدے.

مون هتي صوفي بزرگ عبدالقدوس گنگو جو هي شعر پيش ڪيو آهي، جيڪو نهايت معنيٰ خيز آهي ۽ "شعور نبوت" ۽ "شعور ولايت" جي فرق کي ظاهر ڪندڙ ۽ خود سپردگيءَ جي ڪيفيت آهي. سندس شعر جو مطلب ظاهر آهي تہ "محمد عربي صلي الله عليه واله وسلم جن فلڪ افلاڪ تي ويا ۽ واپس موٽي آيا، ليڪن والله جيڪڏهن آئون وڃان ها تہ هرگز واپس نہ اچان ها. هن شعر ۾ بزرگ وٽ ڪا مقام جي همعصري جي دعويٰ نہ آهي، بلڪ هن جي هڪ مخصوص ڪيفيت جو اظهار آهي، جيڪا ذات سان تقرب ۽ اتحاد بعد هن ۾ پيدا ٿي. اهل ڪمال انهيءَ وارداتي توصل ۽ تقرب ۾ جيڪا لذت محسوس ڪري ٿو، ان کي ڇڏي واپس پنهنجي مقام تي اچڻ لاءِ تيار نہ هوندو آهي پر نبي جو معاملو جدا آهي ڇاڪاڻ تہ هو "صاحب وحي" آهي. هن کي "وحي" کڻي انساني معاشري ۾ خدائي پيغام پهچائڻ لاءِ واپس اچڻو آهي. نبي جو گذر صوفي جي منزل کان اڳتي ٿئي ٿو. صوفي منزل ولايت تي رڪجي وڃي ٿو، جو تہ صرف سندس ذات جي توصل جي حد آهي ليڪن نبي علم ۽ يقين جي مالڪ جي حضور ۾ پهچي سرفراز ٿي

عالم انسانيت ڏانهن واپس موٽي ٿو. نبي "نبوت" سان گڏ صاحب "ولايت" بہ آهي پر صوفي صرف "مقام ولايت" تائين محدود آهي. غور ڪبو تہ صوفي جو پنهنجي حال جو عمل آهي ۽ نبي جي ان مقام تان واپسي تخليقي عمل آهي. جنهن ۾ هو زماني ۾ داخل ٿي قوت ڪبريائي جي غلبي ۽ تصرف سان تاريخ عالم جي صورت ۾ نئين دنيا پيدا ڪري ٿو. بجاءِ ان جي صوفي لاءِ لذت وصال آخري مقام هوندو آهي. انهيءَ رمز لاءِ علامہ سهد الدين حموي رح هن طرح فرمائين ٿا تہ: "نبوت قوت قدرت جي صورت آهي ۽ ولايت مظهر قدرت آهي. نبي، نبي ۽ ولي آهي ليڪن ولي، "نبي" نٿو ٿي سگهي، جتي ولايت جي حد ختم ٿئي ٿي. اتان نبوت جو سفر شروع ٿئي ٿو. ولايت جي انتها نبوت جي ابتدا آهي."

انبياء ڪرام انسانيت، ڪاملہ جي چشم بصيرت آهن ۽ اهي اک جي پتلي جيان نظر اچن ٿا، انهن جي اک جي ماڻڪي ۾ سڄي افلاڪ سمائجي وڃي ٿي ۽ سندن نگاهہ نبوي هن جهان جي زمان ۽ مڪان ۽ حدود ارض سماءَ کي چيري ذات ۽ صفات جو مشاهدو ڪري ٿي.

اولياءَ الله کي پنهنجو پاڻ کي خدا جي حوالي ڪرڻ ۽ تجلي حق سان همنڪار ٿي جيڪا ڪيفيت عطا ٿئي ٿي، اها مظهر قدرت ۽ سعادت انگيز هوندي آهي. جنهن ۾ عارف کي روحاني سرور حاصل ٿئي ٿي. هو صفات الاهي سان اهڙي ريت متصف ٿي ويندا آهن. جيئن لوهہ باهہ جو رنگ اختيار ڪري ويندو آهي ۽ ٻنهين ۾ ڪو فرق محسوس نہ ٿيندو آهي، سندن معرفت، معرفت ڪِلي جي تابع هوندي آهي ۽ حدود کان تجاوز نٿي ڪري.

مٿي منصور حلاج جي "انا الحق" جو ذڪر ڪيو ويو آهي سچل سائين وٽ بہ انهيءَ ڪيفيت ۽ حقيقت جو ساڳيو حال آهي. اهل فڪر ۽

اهل علم انهي امر کي ”شطحيات“ ۾ آڻين ٿا، اهل ڪمال وٽ انهيءَ عروج واري حالت کي مباح تصور ڪيو ويجي ٿو ۽ اهل شريعت بہ انهيءَ تي ڪا گرفت نٿا ڪن. بلڪ انهيءَ مقام حضوري تي صاد ڪن ٿا. ان لاءِ تہ منصور يا سچل رح جو ”انا الحق“ چوڻ انهيءِ بنياد تي هو تہ ”آئون نہ آهيان فقط خدا آهي“. ”فنا في الذات“ جي منزل ۽ عروج جي مقام ڪبريائي تي هنن انهي حق جي رويي جو اظهار ڪيو آهي. جتي ذات ڪان سواءِ ٻي ڪا صورت نہ هئي انجو رنگ غالب هو، انهن جو اهو چوڻ خدائي جي دعويٰ نہ آهي پر خدا جو خود پنهنجي ذات جو پاڻ اظهاري آواز آهي. تاريخ ۾ فرعون بہ خدائي دعويٰ ڪئي هئي تہ ”انا ربڪم الاعليٰ“، ”آئون سيني جو وڏو رب آهيان“ جنهن ۾ فرعون وٽ ”ذات حق“ جي نفي آهي. منصور ۽ سچل جي ”انا الحق“ ۾ بنيادي فرق آهي. جنهن جو مطلب آهي تہ ” آئون ڪو نہ آهيان صرف خدا آهي“ فرعون خدا جو انڪاري آهي ۽ هي خدا جي ذات جا اظهاري آهن، وٽن پنهنجي ذات جي نفي آهي. سندن قبلہ توجد ذات حق هئي. جتي صرف حضور ئي حضور آهي.

سچل رح صاف دل صوفي ۽ صاحب ولايت آهي. وٽس ابن العربي منصور حلاج رومي ۽ ٻين اهل صفاءَ اهل وفا ۽ اهِل ڪمال جي فڪر جي پالوٽ ۽ شرح آهي، سندن ڪلام ۾ وجودي فڪر جا نهايت عميق نڪتا سمايل آهن. جيڪي اهِل دل ۽ اهل فڪر لاءِ آبدار موتين جيان آهن. هن ”همہ اوستي“ بزرگ پنهنجي فڪر جي ڦرهي تي جو ڪجهہ نروار ڪيو آهي اهو گنج گوهر ڪان گهٽ نہ آهي، سندس ڪلام جي شرح ۽ تصوف جي باريڪ نقطن تي اجا تائين اهو ڪم نہ ٿيو آهي، جيڪو ٿيڻ گهرجي. صوفيانہ واردات جو عالم الفاظ ۽ بيان جو محتاج نہ آهي پر اتي بصيرت، صالحيت ۽ القاءَ جي ڪيفيت جي ضرورت آهي، سچل رح نہ ويدانيتي آهي ۽ نہ وري يوگ ۽ جوڳ جو پرچارڪ آهي.

سندس فڪر جي آڏام نهايت بلند ۽ وجداني بصيرت جي حامل آهي. جتي عقل استدلالي محبوب آهي. بهرحال جو ڪجهه تي سگهيو، اهو پنهنجي ڪم علمي جي بنياد تي حاضر آهي. شل صرافن سنئين پوي. سچل رح هڪ عالم آهي، هڪ شاعر آهي. جنهن جا احساسات ۽ تاثرات پنهنجي ذاتي علم ۽ ادراڪ جي حد پار ڪري وجدان، وحدانيت جي جمالياتي احساس جي عالم ۾ حق جي حقيقت سان متصف تي لفظن جي لڙين ۾ پروئجي. عوام آڏو آيا. جنهن ۾ حق ۽ سچ جو اهو سبق سمايل آهي، جيڪو "اناالحق" جي آواز جو خاصو آهي. پاڻ ئي چئي ڏنائين ته:

روئي ڏنو رنگ، ڪو جو ڪامڻ ڪوهه ڪي،
سو شمه شفق سان ٿيو، سرخيان سارو سنگ،
منهنجو نينهن نسنگ، پيو سارو سڪوت ۾.

سچل رح



ڪتابيات:

1. شيخ اڪبر محي الدين ابن العربي، "فصو ص الحڪم" اردو ترجمه مولانا عبدالقدير صديقي
2. سعد الدين حمويه "المصباح في التصوف" (فارسي) تصحيح ۽ تعليق "نجيب مايل هروي" (تهران)
3. حسيني القادري الملتاني حضرت شاهه اسماعيل "نور الحقيقت" (اردو) ترتيب، تسهيل ۽ حواشي، پروفيسر مولانا سيد عطا الله حسيني.
4. خليفه عبدالحڪيم (ڊاڪٽر) "تشبيهات رومي" (اردو) ثقافت اسلاميه پاڪستان، لاهور

5. علامہ اقبال "تشڪيل جديد الاهيات اسلاميہ" ترجمہ "سيد نذير نيازي" بزم اقبال لاهور
6. پروفيسر : علي عباس جلالپوري سيد "اقبال ڪا علم ڪلام" اردو، خرد افروز لاهور
7. شاهہ ولي الله "فيوض الحرمين" (اردو) سنڌ ساگر اڪيڊمي، لاهور.
8. ابن العربي "فتوحات مڪتيہ" اردو ترجمو حصہ اول علامہ صائم چشتي، علي برادران تاجران ڪتب، فيصل آباد
9. عثمان علي انصاري مرتب "رسالو سچل سرمست" سنڌي ادبي بورڊ
10. محمد صادق راڻيپوري مولوي حڪيم "سچل سرمست جو سرائڪي ڪلام"، سنڌي ادبي بورڊ.
11. "مولانا جلال الدين رومي" مقالا "فڪر و نظر"، 1968ع، اداره تحقيقات اسلاميہ، اسلام آباد.
12. "ڪاشف" ڪچڪول مان اپياسي نوٽ.

خليفو قاسم

قاسم ڪيسر رنگ....

(خليفي نبي بخش لغاري جي مزاحمتي شاعريءَ جو هڪ جائزو)

ادب جي سماجي عمل ۽ ڪردار جي صورت تاريخ ۾ ڪڏهين به هڪجهڙي نـہ رهي آهي. بلڪ هر دؤر ۾ هن جو پنهنجو خاص مزاج رهيو آهي، جيڪو ان دور جي اپٽار يا نمائندگي ڪندو نظر اچي ٿو. ان سان گڏوگڏ هر دؤر جي سماجي ساخت ۽ سماجي عمل بہ پنهنجو رهيو آهي، جيڪو داخلي توڙي خارجي طور اثر انداز ٿي ان کي اڳيئن دور کان مختلف شڪل ڏئي ٿو، جنهن کي ان دؤر جي فڪري ۽ ادبي مزاج سان تعبير ڪجي ٿو. ڪنهن بہ دور جي فن کي ان دؤر جي حالتن ، واقعن، سماجي لاهين چاڙهين کان الڳ ڪري ان لاءِ ڪا راءِ قائم ڪري نٿي سگهجي پوءِ اهو دؤر قاضي قادن کان اڳ جو هجي يا ميين لطف الله قادري ۽ شاهه عنايت جو هجي، يا شاهه لطيف ۽ سچل جو هجي، سامي ۽ خليفي نبي بخش جو هجي، هر دؤر جي فن جو پنهنجو پنهنجو فڪري رنگ ۽ اظهار جو انداز آهي. ليڪن ان ۾ روايت ۽ تقليد جا عنصر اسان کي مختلف حيثيتن سان ڪٿي ساڳي صورت ۾ تہ ڪٿي لفظن ۽ فڪر جي نئين پيرهن ۾ نظر ايندا. جن ۾ روايت جو عمل نئين فڪري نواڻ سان ان دؤر جي تخليقي مواد کي اڳتي وڌائيندو نظر ايندو. جنهن ۾ هڪ طرف فڪر جي پختگي نظر اچي ٿي تہ ٻئي طرف فن جون مختلف

صورتون پنهنجي مخصوص محاسن ۽ شعري امتزاج سان زندگي جي مختلف روپن جي نمائندگي ڪنديون نظر اچن ٿيون، جنهن ڪي روح عصر چئجي تہ بجاءِ آهي.

خليفي نبي بخش جي شاعري بہ اهڙي قسم جي شاعري آهي، جيڪا پنهنجي اڳين جي پهيل پيچري تي هلندي هڪ اهڙي موڙ تي پنهنجي انفرادي حيثيت اختيار ڪري ٿي، جنهن ۾ هن جو وجود ۽ شاعري، ادب جي تاريخ ۾ هڪ الڳ ماڳ وٺي بيهن ٿا، جيڪو سندن شاعري ڪي سنڌي ادب جي تاريخ ۽ شاعري ۾ فن ۽ فڪر جي لحاظ ڪان انفرادي حيثيت وارو مقام ڏئي ٿو.

خليفي صاحب جنهن وقت پنهنجي شاعري شروع ڪئي، ان وقت سنڌي سماج تي شاهہ لطيف رحہ ۽ سچل رحہ جي شاعري جو گهرو اثر هو، سماع ۽ سرود جي محفلن يا ٽيندڙ ڪچهرين يا مختلف اوليائن جي ٽيندڙ ڏينهن ۽ ڏهاڙن تي انهن جوئي ڪلام ڳايو ۽ چيو ويندو هو، جيڪو عام ماڻهوءَ جي نہ صرف روحاني خوراڪ پر ان جي اخلاقي ۽ فڪري تربيت ۾ انجو وڏو حصو هو. اهوئي سبب آهي جو خليفو صاحب شاعري جي اظهاري ڪيفيت ۾ جتي لطيفي فڪر ڪان متاثر نظر اچي ٿو. اتي ڪافي جي شاعري ۾ مٿس سچل بادشاهہ جو رنگ غالب آهي. باوجود انهي فڪري اثر پذيري جي، خليفي صاحب جي شاعري ۾ پنهنجي انفراديت آهي : مثلاً لطيف رحہ جي ڪلام جي شروعات هن بيت سان آهي.

اول الله عليم اعليٰ عالم جو ڌڻي،
قادر پنهنجي قدرت، سان قائم آه قديم،
والي واحد وحده رازق رب رحيم،
سو ساراه سچو ڌڻي، چئي حمد حڪيم،
ڪري پاڻ ڪريم، جوڙون جوڙ جهان جي.

ڪن محققن جو چوڻ آهي تہ سندن رسالو سُر سسئي جي هن بيت سان شروع ٿيل آهي:

پر تو پنهونءَ جو جهڙ جيئن جهالا ڏي،
آئون تنهن آريءَ ڪي وٺيو راهہ رئان گهڻو.

ان جي برعڪس خليفو صاحب پنهنجي رسالي جي شروعات هن بيت سان ڪري ٿو:

هڪ هٿ ۾ وڻڙي، ٻئي هٿ ۾ ڪات،
وجهن ڪرٽ ڪپار ۾، هُت ناه ريت رڪات،
سودو هاٿون هات، قاسم ڪج ڪلال سين.

سسئي جي سُر ۾ خليفي صاحب جو هي بيت آهي:

ڪيچي يار ڪيوم، اپريُونءِ ساڪن سپرين،
اڳ نہ واقف ان جي نہ سوڏيهہ ڏٺوم،
سو تان هت سرٿوم، جو هُت لکئو لوح ۾.

هت منهنجو مقصد لطيف رحہ ۽ خليفي صاحب جي شاعري جو تقابلي مطالعو نہ آهي، پر مقصد هي آهي تہ فڪر جو اهو عنصر جيڪو ان وقت سنڌي سماج تي غالب هو، جنهن کي اسان صوفي فڪر چئون تہ بجاءِ آهي. ان جي اظهار جي صورت خليفي وٽ پنهنجي نوعيت جي آهي. انهي فڪر کي جنهنجو اظهار لطيف رحہ نهايت سنجيدگي ۽ لطيف پيرايہ ۾ ڪندو نظر اچي ٿو. خليفو صاحب ان کي انهي سنجيدگي جي عالم مان ڪيندو نظر اچي ٿو. جيڪا اصل ۾ سندن فڪري اوسر جي علامت آهي، جنهن اڳتي هلي ڪيڏاري ۾ سڌو سنئون وطنيت ۽ مزاحمتي شاعري جو رنگ اختيار ڪيو. تصوف جي وجودي فڪر جو اثر سنڌ جي صوفين ۽ انهن جي شاعري تي نهايت گهرو رهيو آهي. لطيف

رحہ ان کي جنهن عروج تي پهچايو ان جي ڪا ڪَٿ ئي ڪَٿي نٿي سگهجي، سچل ان کي جيڪا وسعت ڏني ۽ وڏي واکي منصوري مام جو جيڪو نعرو هنيو، ان کيس منصور ثاني بنائي ڇڏيو. خليفي صاحب ان ۾ نہ ترميم ڪئي ۽ نہ وري ساڳي صورت اختيار ڪئي، بجاءِ ان جي سماجي حالات ۽ فڪري ارتقا جي بنياد تي :

” وجهن ڪرڻ ڪپار ۾ ، هٿ ناه ريت رڪات “

جو قائل آهي ۽ ڪنهن بہ رسم ۽ ريت جو پابند نٿو سمجهي، پر هٿو هٿ سودي جو سبق ڏيئي ٿو ۽ فرد کي محتاج علامات تصور نٿو ڪري. بلڪ ڪائنات ۾ هن جو عمل سڌو هئڻ گهرجي جو سڌ ڏيندڙ آهي. هو جتي فطرت جي لوازمات سان ان جو ڳانڍاپو ان صورت سان ڏيکاري ٿو. اتي سماجي عمل ۾ بہ هو انهي سڌي عمل جو قائل آهي. جيڪو فطرت شناسي توڙي سماجي جدوجهد ۾ هن کي ساپياوان ڪري سگهي ٿو ۽ تصوف جي انهي خيال يا ڪيفيت جيڪو ” المجاز قنطرة الحقيقت“ يا مرشد جي ذات جو غماز آهي، ان جي نفي ڪندو نظر اچي ٿو. اهو اثر سندن فڪر تي غالباً سچل رحہ جو آهي : ڇاڪاڻ تہ سچل سائين جن جي وفات وقت سندن عمر (62) سال هئي. ۽ سچل جي فڪر ۽ شاعري جو سِڪو ان وقت سنڌ جي شاعري تي پوري ريت ڇميل هو. خليفي صاحب جي عمر بہ ڪا ننڍي ڪا نہ هئي بلڪہ پاڻ حياتي جي انهي پختگي واري حصي ۾ هئا، جنهن کي فڪري طور سندن فڪر جو مستحڪم دؤر چئي سگهجي ٿو. سندن رهائش جيتوڻيڪ سنڌ جي هيٺئين حصي ٽنڊو باگو لڳ هئي. باوجود ان جي پنهنجي مرشد سائين روضي ڌڻي پير پاڳاري جن ڏانهن ايندي ويندي سچل رحہ جي انهي سرمستي کان يقيناً متاثر ٿيا هوندا، جنهن جي منصوري مام جو پڙاڏو ساڳئي تر ۽ سنڌ ۾ عروج تي هو. ان سان گڏ تلقين ۽ تبليغ، عبادت ۽

رياضت جي جُهد جي مسلسل عمل سندن فڪر ۽ ڪردار ۾ جيڪو حوصلو ۽ نواڻ پيدا ڪئي، انهي ڪيس ٻين کان الڳ ڪري بيهاريو. بقول ڊاڪٽر بلوچ:

”سندن شخصيت جو اهو مخصوص رنگ سندن ڪلام تي پڻ چڙهيل آهي، هيٺائي ۽ بي حالي بدران همت ۽ مردانگي ۽ نيستي بدران هوش ۽ بيداري، آءٌ ۽ مين واري خودي بدران خود اعتمادي ۽ خودداري، نا اميدي ۽ قنوطيت بدران، اميد ۽ ڪاميابي خليفي صاحب جي ڪلام جون خاص خصوصيتون آهن.“

خليفي صاحب جي شاعري جي دور کي سچل بادشاهہ جي شاعري واري دور کان الڳ ڪري نٿو سگهجي: ڇاڪاڻ تہ ملڪي حالتون ٻنهين شاعرن جي دور ۾ ساڳيون رهيون آهن. سچل بادشاهہ ڪلهوڙا دؤر جي زوال ۽ ميرن جي شروع واري دؤر کي ڏٺو ۽ خليفي ميرن واري دؤر ۽ انهن جي زوال کي ڏٺو ۽ فرنگي دور شروع ٿيڻ کان پوءِ بہ ويهہ سال زنده رهيو ۽ 1863ع ۾ وفات ڪيائين. سنڌ جي انهن حالتن جنهن ۾ مختلف دورن جا اهڃاڻ هجن ۽ شاعر انهن مان ڪن کي اکين سان ڏٺو هجي ۽ انهن مان گذريو هجي ۽ ڪن جي تاريخي طور ڪيس پروڙ هجي . ان جي فڪر ۾ قنوطيت جي عنصر جو هئڻ ناممڪن آهي. اهو ئي سبب آهي جو خليفي جي شاعري ۾ اسان کي تصوف جو فڪر ۽ ان جي عملي ڪيفيت جا اهڃاڻ حرڪي صورت ۾ نظر اچن ٿا. ڪيڏاري جو سُر ۽ ان جي شاعري اصل ۾ جنگي جوڌن جي انهي سپر ۽ سورهيائي، سچائي ۽ سرويچي جو بيان آهي، جنهن ۾ هنن ميدان ڪارزار کي رت جو ريج ڏيئي ملهايو هجي: ڪيڏاري جي سُر بنيادي طور تي ڪربلا جي قضئي جي سلسلي ۾ وجود ورتو. جنهن ۾ امامن سڳورن جي بهادري ۽ انهن جي انهي جنگ جي بيان سان هن سُر کي مخصوص ڪيو ويو.

لطيفؒ ڪيڏاري ۾ امامن سڳورن جي بيان سان گڏ رڪ وهندي راند جي سلسلي ۾ جيڪي بيت چيا آهن، انهن کي انهي هڪ ئي فارم لاءِ مخصوص ڪري نٿو سگهجي، پر اهي اڳتي وڌي انساني بهادري جي عام معرڪي ۽ جدوجهد جي پڻ نمائندگي ڪن ٿا. لطيف جا اهي بيت جنگ ڪيڏاري جي انهي سڄي ڪيفيت کي بيان ڪن ٿا. جتي ”اڳيان اڏين وٽ، پوين سر سنباهيا. جو سمان آهي ۽ ”هڻ پالا وڙه پاڪرين آڏي ڍال ۾ ڍار “ جي پچار ۽ پڪار آهي. ان منظر کي بيان ڪندا نظر اچن ٿا. جن کي هر قومي ۽ سماجي ويڙهاند جي عمل سان لاڳو ڪري سگهجي ٿو. لطيف پنهنجي انهي مقصد کي، امامن جي تذڪري سان گڏي بيان ڪندو نظر اچي ٿو ۽ انهي نسبت ۽ نيهي کي اوريندي اڳتي وڌي انهي زمين ۾ ” رڻ گجيو. راڙوٿيو “ جي اورڪ ڏي ٿو ۽ بهادري ۽ ويڙهاند جي پکي جا پر بعد ۾ کولي ٿو. ليڪن خليفو اهو واحد شاعر آهي، جنهن هن سُر کي خالص سنڌ ۽ وطنيت جي سلسلي ۾ بيان ڪيو آهي، اهو ئي سبب آهي جو خليفي جو ” سُر ڪيڏارو “ سنڌي ڪيڏاري واري شاعري ۾ سيني ڪان اُتم ۽ مٿاهون نظر اچي ٿو. جنهن ۾ هن نهايت ئي کلي طور تي وطنيت جي جذبي سان ڀرپور شاعري ڪئي آهي. سندن شاعري جو اهو گڻ اسان کي افقي صورت جي بجاءِ سماج جي اندر عمودي صورت ۾ نظر اچي ٿو. جنهن ۾ خليفي صاحب جي مزاحمتي ۽ مدافعانہ شاعري جا قدر چنڊ جيان چمڪندا ۽ سج تي سونهري ڪرڻن جيان سنڌي سماج ۽ ميدان ڪارزار کي گرمائيندا نظر اچن ٿا.

غور ڪبو تہ تاريخي تناظر ۾ سماجي تناظر جيڪو وقت وقت جو هڪ اظهار آهي، اهو نهايت اهم آهي. تاريخي تناظر سماجي زندگي جي سيني لاهين چاڙهين، وقت جي سياسي حالتن معاشي تحريڪن پيدا واري وسيلن ۽ ثقافتي روين کي پنهنجو موضوع بنائي ٿو. ادب يا

شاعري انهن عنصرن کي تاريخي قدرن سان لاڳو ڪري بيان ڪري ٿي، جيڪي ان وقت جي سماج جي مڙنئي روين جا علمبردار هوندا آهن : تاريخي تناظر ۾ سماجي تناظر جي عمودي شڪل ئي روح عصر جي حيثيت رکي ٿي يا چئجي تہ اهائي ان جي جان آهي، جيڪا سڄو سنئون حالتن کي اجاري بيان ڪري ٿي. جنهن جي تاريخ کي فوري ضرورت هوندي آهي، ان لاءِ تہ جيئن سماج يا سما جوادي نظام ۽ ان جي بقاءُ ۽ بچاءُ جي عنصرن ۾ عمل جي قوت جيڪا ٻاهرئين يا اندرئين دٻاءُ سبب پوري ريت نسري ۽ اُسري نہ سگهي آهي. اها حرڪت ۾ اچي عملي صورت اختيار ڪري. خليفي صاحب جي ڪيڏاري ۽ ڪلياڻ جي ڪن بيتن ۾ انهي ڪيفيت جي نہ صرف غمازي پر هڪ قسم جو سڏ ۽ للڪار آهي. ڪيڏاري جي ڪيرت جي ڪوٺ آهي. اهو مزاحمتي قوت جو عمل آهي، جيڪو سندن شخصيت توڙي شاعري ۾ نمايان طور تي بکندو ۽ گجندو نظر اچي ٿو. جيڪو سماج جي سقلائي ۽ ان جي وجود جي بقاءُ لاءِ تڙپي اٿيل ٿو ڏسجي : جنهن ۾ سرجو سهساءُ ۽ ويريءَ سان ويڙهاند جو سبق آهي، تہ جيئن سماج مان مايوسي کي دور ڪري عام ماڻهوءَ ۾ جدوجهد جو جذبو پيدا ڪري سگهجي ۽ زندگي پنهنجي مقصد جي حصول ۾ ڪاميابي ماڻي ادب ۽ تاريخ جو اهو وڏو هٿيار آهي، جيڪو تلوار ۽ تير ڪان، ڪلاشنڪوف ۽ اسٽينگر ميزائيل کان نهايت متاهون آهي. جيڪو پيڙهيل سماج ۽ ان ڌرتي جي ڌنوانن ۾ مدافعت ۽ مزاحمت جي جذبي کي جياري پرورش ڪري اوتون ڏيئي اياري عمل جي ميدان ۾ آڻي ٿو. بقول ڊاڪٽر بلوچ:

”گذريل تاريخي دؤر ۾ وطن جي حب اهل سنڌ جي اخلاق ۽ ڪردار جي نمايان خصوصيت هئي ۽ سورهيہ جي سنڌ خاطر سر ڏيئي سرها ٿيا. تن کي سنڌ جي سڄاڻ سگهڙن ۽

شاعرن دل کولي ڳايو...... خالص وطنيت جي جذبي هيٺ جن شعر چيو تن مڙنئي ۾ خليفي صاحب جو مقام ” بلند“ آهي. چاڪاڻ تہ هن سر ڪيڏارو محض سنڌ جي سورهيہ سپوتن کي جس ڏيڻ خاطر ئي جوڙيو. “

اهو نهايت واضح آهي تہ خليفي صاحب جي سُر ڪيڏاري جو محرڪ سنڌ تي شجاع جي ڪاهہ هئي. هن ڪان اڳ ”نادر شاهہ ۽ مدد خان جي ڪاهن ۽ ڦرلٽ ۽ انهن جي ظلم ۽ ڏاڍائي هتان جي ماڻهوءَ سان جو ڪجهہ ڪيو، ان جو منظر خليفي صاحب کي پوري ريت ذهن نشين ٿو ڏسجي. “ شجاع جي ڪاهہ مان بہ ڪين اها پرواڙ پئي تہ سنڌ سان وري بہ اهڙو هاڃو ٿيڻ وارو آهي. ان ڪري سيتل سنڌ جي سيتا کي سيني سان سانيينديي هتان جي ماڻهوءَ کي ڪيڏاري جي ڪوٺ ڏني تہ جيئن هتان جو مانجهي ۽ مٿير ڪوپو ۽ ڪنڌار جُنگ جوان انهي حملي جي مزاحمت ۽ مدافعت ڪري نہ صرف سنڌي قوم جو ڳاٽ اوچو ڪري پر شجاع بي حيا کي اهڙو سبق سيکاري جو آئنده اُتران ڪنهن کي بہ سنڌ تي ڪاهہ ڪرڻ جي ڪا همت ئي نہ ٿئي“ . اهوئي سبب آهي جو خليفو صاحب سنڌي ماڻهوءَ کي ويڙهاند جو سڏو سنئون سڏ ڏيندو نظر اچي ٿو تہ :

هلو هلو مانجهيا ويرين وٺون وير،
جيئڻ ٿورا ڏينهڙا پوءِ ڳٽبا پير،
ٿيندو سڏ سوير، صبح شهيدن کي.

سنڌي سپوتن جي آرڻ ۾ اورڪ کي بيان ڪندي فرمائي ٿو تہ :

مٿي آرڻ اڄ ڪونڌ ڪڏندي آيا،
پڙ ۾ پهلوانن کي لڏڻ ڏي نہ لڄ،
پيٽو وڃن پڄ، سائو ٿين سامهان.

ڪرڙي جو ميدان سنڌي سورهين جي ريتي رت سان رتول ٿيندو رهي ٿو ۽ ڪرڙي سنڌ جي بقاءَ ۽ بچاءُ جي علامت بڻجي پوي ٿي.

ڪرڙي ڪائي رت، پٽ نه وڃهي وات ۾،
پڙ ۾ پهلوانن جي، وينئي پرڪي پٽ،
جنهين نيڻ نست، نيهه نه لائي تن سين.

سوڀون هميشه سر ڳهرن ٿيون. پوءِ اهو تاريخ جو ڪهڙو به دؤر هجي، اهو شجاع جي حملي جو هجي يا اڄ جي دهشت گردي جو دؤر هجي. تارخ ۾ سوڀ سواءِ سر ڏني ميسر نه ٿي آهي. سهساءُ سان ئي سيتا جو سپورن سقل ٿيو آهي.

سوڀون سر ڳهرن، سر رِيءَ سوڀ نه سپجي،
سوڀ برابر سسيون توريان تان نه تُرن،
جي هينئڙي منجهه هُرن، سي ملهه مهانگا سپرين.

سر ڏيڻ ۽ سر وٺڻ ميدان ڪارزار جو مرڪ رهيو آهي. ميدان جي مرڪائڻ ۽ ملهائڻ لاءِ هڪ وک جي واڌ ۾ سَو سسين جو سهساءُ ڪا ڳالهه نه هوندي آهي. جنگ جي انهي بنيادي نڪتي کي جيڪو فتح جو پيش خيمه آهي، ان جو اظهار ڪندي ۽ انهي وڏاندڙي ور کي ورجائيندي خليفو صاحب فرمائي ٿو ته:

سَو سسين ڏيئي، وک وٺجي هيڪڙي،
جنهن نيزي سر نيئي، مرڪايو ميدان کي.

خليفو صاحب ويري جي وجود کي پنهنجي ڌرتي لاءِ هڪ عذاب ۽ ڏمر تصور ڪري ٿو.

ڪنارو مَ ڪڍ ويري جي وجود مان،
وڍيو وينو وڍ، اُندو وڃهي اڳُرا.

سورهين، سرويچن، مانجهين ۽ مٽيرن لاءِ قومي بقاءَ جي ويڙهاند ۾ سربار هوندو آهي، جنهن جي ڏيڻ سان ئي حق ادا ٿئي ٿو

سورهيه سندي سر تي، سسي سندو بار،
جي تُري تن ترار تہ حق ادا ٿؤ ان تان.

اهو حق جنهن جي ادائيگي ۽ پوئواري جي پچار خليفي ڪئي آهي، اهو قومي جدوجهد جي تاريخ جو مثبت پهلو آهي. جڏهين ان ڪان پاسو ڪيو ويو آهي تڏهين قوم لاءِ هاڃو پيدا ٿيو آهي. خليفي صاحب جي سُر ڪيڏاري جي انهي ڏس ۾ دائمي حيثيت آهي. مزاحمتي شاعري ۽ ادب جو هي اهو زنده ۽ سگهارو حصو آهي، جيڪو هر دؤر ۾ سبق آموز ۽ عمل تي آماده ڪندڙ آهي. هي سنڌي قوم جي وجود جي بقاءَ ان جي ثقافت ۽ ڪلچر، سماجي نظام ۽ روين جي دائميت ڏانهن وٺي ويندڙ راهه آهي. ڪالهه بہ خليفي صاحب جا لفظ تاريخ جوڙيندڙ هئا تہ اڄ بہ سندن لفظ تاريخي عمل جو اهم حصو آهن.

قومي جدوجهد اجتماعي عمل آهي، اها ڪنهن هڪ فرد، طبقي يا ذرجي جنگ نہ آهي، پر اها سڄي قوم جي عملي جدوجهد جو رخ مقرر ڪري ٿي. قومن ۾ انقلاب جو جذبو ان وقت موثر ٿي ابري ٿو، جڏهين اهو طيءَ ڪيو وڃي تہ زندگي هڪ معنيٰ ۽ مقصد رکي ٿي ۽ اهو محسوس ڪيو وڃي تہ ان کي زندگي جي هر رويہ ۾ نيايو پيو وڃي. اڳتي وڌڻ کان ان لاءِ کهڙيون رڪاوٽون ۽ رنڊڪون پيدا ڪيون وڃن ٿيون، ان کي دٻائڻ ۽ هيسائڻ لاءِ مختلف سطحن تي ڪهڙا حيلا هلايا وڃن ٿا. ان جي مزاحمت ۽ مدافعت ضروي آهي، جيڪڏهين اسان ان کي نظر انداز ڪيو تہ اهو وڏو قومي وڃاهه ٿيندو، جنهن جي تلافي تاريخ ۾ ڪڏهين نہ ٿي سگهندي. اسان کي سنڌي سماج ۽ ان جي قومي وجود تي نظر رکڻ گهرجي تہ هن کي مختلف صورتن سان غلامي جا ڪيترا ڳهٽا پيل آهن.

هو وطن هوندي پاڻ کي بي وطن محسوس ڪري ٿو ڇو؟ قتل غارت جي بازار گرم آهي. "شجاع" اڄ ٻئي روپ ۾ سنڌ اندر جاڳير آهي. اڳ هن جا خيما ڪرڙي تي هئا پر اڄ وک ، وک تي هن جو ديرو دميل آهي. خليفي جو روح رڙي رهيو آهي. هو انهن ساٿين ۽ سانپيئڙن کي ساري انهن جي ڪوڪ ٻورائڻ لاءِ آتو آهي:

ميها موگر تلهيين، پپون پاساڙن،
ڪانبا ڪوديرن جا پوتا پنهوارن،
ڪوڪ ٻورايان تن جي قاسم ڏيئي ڪن،
ساريو پنهنجا سن، ويئي ڳوڙها ڳاڙيان.

خليفي صاحب جو نه صرف ڪيڏارو بي بها ۽ اتم آهي، پر سندن سڄي شاعري بي مثال ۽ فڪر واري آهي. جنهن ۾ زندگي جي مڙني طرفن کان تصوير چٽيل آهي ۽ ان جي مختلف صورتن ۾ جيڪو وکر، ونڌيل آهي، اهو انفرادي حيثيت رکي ٿو. لفظن جي پوڄ فڪر جو ربط ٻوليءَ جو ميناڄ، حسن، نزاڪت ۽ زندگي جي سونهن جي جيڪا پالوٽ نظر اچي ٿي، اها پنهنجو مٽ پاڻ آهي. وڇوڙي ۽ ورونهه. ڦڙائي ميڙائي جي جيڪا چٽر ڪاري ڪيل آهي، اها بيان کان ٻاهر آهي. سارنگ کي ساريندي مينهن وساڙي جي منظر کي جنهن انداز سان بيان ڪيو اٿن، اهو واڪاڻ وٽان آهي.

مور وسندي مينهن، چڙهيا ڏونگر چوٽئين،
اٿي سارنگ سامهان، ڪن نالون منجهان نينهن،
وريو وصل ڏينهن، مينهن ميڙيا سپريان.

خليفي صاحب جي هن بيت کي ورجائيندي هڪ ٽري بيت ياد ٿو اچيم: جنهن ۾ جڏهين ڪارونجهر تي مور آواز ٿو ڪري ته سڄي فضا ان

جي مٺي لات جي مٽيا سان گونججي اٿي ٿي ۽ انجو پڙلاءُ ڏونگر سان ٽڪري ڏهرن ۾ چٽڪاٽ ۽ جان ۾ سيسڙاٽ وجهي ڇڏي ٿو. مور جي ڪوڪ ڪارونجهر کي پنهنجي آواز سان جڻ روشن ڪري ڇڏي ٿي :

ڪارونجهر ري ڪور مرين توءِ نہ ميليسين،
ماٺي ٿهو ڪي مور، ڏونگر لاڳي ڏيپتو.

ساڳئي سُر جي وائي نهايت عجيب نظارو پيش ڪندڙ آهي. جيڪو انساني حسن ان جي البيلائي واري هلچل نيهہ جي ناوڪ ۽ ڇم ڇم برسن بادل واري مند ۾ اندر جي اتساه اڌمن واري ڪيفيت جو ڀرپور اظهار پيش ڪري ٿي، جنهن کي انساني جذبن جو عظيم شاهڪار چئجي، تہ بجاءِ آهي :

مانگ پڇايس مينهن رات رسندي ڊول سين،

1- مينهن پڇايس مانگڙي، نيڻ ٽمايس نينهن
2- سوچُني ڳل ڪنجرو پيس پاندن سينءَ
3- ڪانڌ نپوڙيس ڪپڙا، حاضر ويهي هيئن،
4- قاسم ڪانڌ سهاڳڻيون رمن راتو ڏينهن.

انهيءَ ساڳئي خيال کي وري سُر جهنگلو ۾ نهايت پياري انداز ۾ پيش ڪيو اٿس:

برسن مينهن ڀڳولي ڪپڙي، دوست دودن پهہ آيا،
انگي لاءِ ستيم پٽ انگ تون، انگ سر انگ لڳايا،
ڏيوا ٻال ڪيتم گهر روشن سجده روح سڪايا،
آيا وقت مبارڪ شادي قاسم نو شهہ پايا.

سندن اهو اظهار ڪنهن بہ بيان ۽ ٽيڪا جو محتاج نہ آهي،

جنهن جي پڙهڻ سان جيڪو منظر ذهن ۾ ابري اڪين آڏو اچي ٿو ان ڪي مصور جو نرم نازڪ برش بہ پنهنجي چتر ڪاري ۾ آڻڻ کان قاصر آهي. اهڙي ريت سور "ڍول مارو" زبان ۽ بيان توڙي شاعرانہ مصوري جو عجيب شاهہ ڪار آهي، جنهن ۾ نج ڏاٽڪي ٻوليءَ ۾ چيل شعر مواد توڙي هيئت جي لحاظ کان اهم تجربو آهي. جيڪو سندن سماجي مطالعي ۽ ٻوليءَ جي وسعت نظري جو دليل آهي. جيئن سنڌي شاعري ۾ سچل رحہ جو هندي ڪلام اهميت رکي ٿو. تيئن خليفي صاحب جي هن ڪلام جي بہ هڪ تاريخي ۽ ادبي حيثيت آهي : ڇاڪاڻ تہ ان ۾ جيڪا شعري نزاڪت، ٻوليءَ جي شيريني، نغمگي، مزاج جو حسن، جذبن جي اظهار جي ڪيفيت، پاڻوهہ ۽ سونهن سمايل آهي، اهو لک لهي سڄو سُر موتين سر ڪي مالها ۽ ميند آهي:

ڍولو نرور سيريين مارو پاس ترين،
قاسم تر ٻاپڙا، آرهڙ پياس مرين،
گوري جاتي باٽڙي، تون ڍولا آو گهرين.

هي سُر تر جي مشهور عشقيہ داستان "ڍولا مارو" جي سلسلي ۾ رچيل آهي. خليفي صاحب هن تاريخي داستان کي نهايت بهتر انداز ۾ بيان ڪيو آهي. هن عشقيہ داستان کي هندي عشقيہ شاعري ۾ وڏي اهميت آهي. لطيف رحہ جي ڪن آڳاٽن رسالن ۾ هي سُر موجود هو، ليڪن محققن جي تحقيق ان کي اهو چئي رد ڪري ڇڏيو تہ زبان ۽ بيان جي خيال کان هي سُر يا هن جا بيت لطيف جا چيل نہ آهن، هت ان بحث جو ڪو ضرور نہ آهي تہ "ڍول مارو" لطيف چيو يا نہ ؟ ليڪن خليفي صاحب ڍٽ جي پٽ جي هن عشقيہ داستان کي بيان ڪري انهي زبان ۾ جيڪو بيان ڪيو آهي اهو لائق تحسين آهي. مٿيون بيت جيڪو ڏاٽڪي ۽ سنڌي جو مرقع آهي، انجو مطلب آهي تہ:

ڍولو جيڪو راجستان جي نرور شهر ۾ آهي ۽ مارو ٿر جي پاسي پٽن پر سندس اوسيئڙي ۾ پئي اوجهري. ان جي انتظار ۾ لوچ پوچ واري ڪيفيت لاءِ قاسم شاعر چوي ٿو ته جيئن ٿر ٻاهڙا جيڪو ٻيري جي قسم جو هڪ پکي آهي. آرهڙ جي اُج سبب مري پوي ٿو. تيئن آئون تو لاءِ اهڙي پياسي آهيان. گوري يعني مارو واٽون ۽ ور پيچرا ۽ پنڌ، گس ۽ گهٽ پيئي نهاري ته ڍولا تون مان گهرين اچين. ماروءَ جي حسن ۽ ان جي اندر جي اِڇا کي بيان ڪندي ٻڌائي ٿو ته :

پانا جيسي پاتلي قاسم ڪنول رنگ،
اوپي آنگڻ تڙ تري، جيم جوئي نانگ پونگ

شاعر چوي ٿو ته هو پان جي پتي جهڙي سِپڪ، سنهڙي ۽ هلڪڙي آهي. سندس رنگ ڪنول جهڙو آهي. جيئن ڪنول جي سفيدي تي وچ ۾ پيلاڻ جو حسن ڪيسر رنگ جيان هڳاءُ ڪيو بيٺو آهي. هن جي سونهن به ايئن ئي آهي. اها ڪنول جهڙي ڪامڻي اڱڻ تي بيٺي تڙپي ۽ انتظار ڪري. هو اوٽي تي ايئن ڪر ڪنيو اڀي آهي. جيئن ڪر ڪاريهر ڦڻ ڪڍيو بيٺو هجي.

انتظار ۾ اوسيئڙي جون گهڙيون ورهين جو وڇوڙو جڏهين ختم ٿئي ٿو ۽ جاني جوءِ ۾ اچي اوٺو اورانگهي آت پيڙا ٿين ٿا ته سڪ وندين جي سڪ ۽ وڇوڙي جو ور ونهه ور ڏيئي پانهون وري وڃي ٿو ۽ من جي مکڙي کلي پوي ٿي ۽ جسم جو انگ، انگ ٺري پوي ٿو ان لاءِ فرمائي ٿو ته:

روم، روم ستيل پئي، اتر گئي سپ پاپ،
ووهي ڍولو گهر آيو جو امني ڏيڏو باپ.

ڪنول جهڙي ڪامڻي چوي ٿي ته منهن جو انگ، انگ ٺري پيو

۽ سڀ ڏک ڏولاها. وڇوڙو ۽ ورونهه لهي ويا ڇو تہ "ڍولو" منهن جي گهر اچي ويو.

جيڪو منهنجي ماءُ پيءُ مونکي مڙس ڪري ڏنو جنهن لاءِ مون هيڏو انتظار ۽ اوسيئڙو ڪيو.

خليفي صاحب جو هر شعر پنهنجي جاءِ تي نهايت شستہ، حسين ۽ رومانيت سان نهايت ڀرپور آهي. حسن ۽ نزاڪت جي سلسلي ۾ سندن سر مومل راڻو بہ هڪ اعليٰ سُر آهي. جنهن ۾ فڪر جي گهرائي ۽ حسن جي سروائي جي نزاڪت جي جيڪا پلٽ آهي، اها شايد ڪنهن ورلي شاعر وٽ هجي. فرمائي ٿو تہ:

وج ورنيون ڪامڻيون نگيون نادولا،
سَرچيرا، گِل پپنيون، چڪن سين چولا،
پاجاما پيرن ۾، وجهن واڍولا،
امل اتولا، پوتائون پازيب ۾.

يا

گجر سندي گام ۾ نت گهڙجي نينهن،
آتڻ متان عشق جي موگهون لايون مينهن،
قاسم راتو ڏينهن، سيڪو پيڙو سڄڻين.

خليفي صاحب جي ڪلام جي چيل سُرن ۾ بيتن جو تعداد جيتوڻيڪ لطيف رحہ ۽ سچل جي رسالن جي مقابلي ۾ نهايت مختصر آهي. ليڪن باوجود ان جي هر سُر مختصر هوندي بہ صوري توڙي معنوي لحاظ کان فڪري طور جامع آهي، جنهن ۾ زبان ۽ بيان جي چاشني هڪ طرف آهي تہ فڪر جي گهرائي ۽ گيرائي ڪيفيت ۽ ڪميت جي خيال کان عروج تي نظر اچي ٿي. سنڌ جي جديد شاعري ۾ قومي رنگ

جو جيڪو عنصر آهي ان ۾ اسان جي شاعرن جو خاصو طبقو خليفي صاحب جي انهي چاڙهيل چروءَ جي رنگ ۾ رنگيل نظر اچي ٿو: چاڪاڻ ته وطني فڪر جنهن کي قومي بقاءُ وارو فڪري عنصر چئجي، جنهنجو پايو لطيف رحه وڌو.

اڳيـان اڏيـن وٽ، پـويـن سـر سـنـبـاهـيـا،

يا

هڻڻ، هڪلڻ ہيلي سارڻ مانـجـهـيـن اي مَـرڪُ

يا

هــڻ يــالا وڙه يــاڪــريــن آڏي ڏال ۾ ڏار

سان ڪيو خليفي صاحب ان کي سڌو سنئون وطنيت جي ورجاءُ ۾ آڻي بيان ڪيو آهي. مزاحمتي ۽ مدافعتي شعري قدرن ۽ قومي بقاءُ جي جنگ ۾ نسنگ ٿي بيان ڪيو آهي. اهو فڪر لطيف جي دؤر جي ضرورت هو. خليفي جي دور جي ضرورت هو. اهو فڪر اڄ جي دؤر جي ضرورت آهي. جيئن مون پهريئن عرض ڪيو ته خليفي جو روح ڪوڪ ٻورائڻ لاءِ آتو ۽ اڪنڊيل آهي. مون کي يقين آهي ته رڄ مان جيڪا رڙا اچي پيئي، ان جي اتر ۾ اسان مان هر ڪو ايئن چئي اٿندو ته : متا ٿئين ملور ڪين آڳاهون آهيان.



خليفي جي شاعري جا فڪري اُهڃاڻ

خليفو نبي بخش بتخلص " قاسم " سنڌي شاعري جي رنگ محل جو اهو ستون ۽ پايو آهي، جنهنجو پنهنجو مقام ۽ حيثيت آهي. فڪر ۽ خيال ۾ جتي هو پنهنجي اڳئين دؤر جي شاعرن کان متاثر نظر اچي ٿو، اتي وٽن تخليقي انداز جي پنهنجي انفراديت موجود آهي. خليفي صاحب پنهنجي شاعري ۾ جن صنفن تي طبع آزمائي ڪئي آهي. اهي علمي، فڪري توڙي تاريخي لحاظ کان نهايت اهم آهن. خليفي صاحب جن جي شاعري ان دؤر ۾ جنم ورتو. جنهن ۾ هڪ طرف سچل بادشاهه، شاهه عبداللطيف ڀٽائي بعد پنهنجي شاعري ۽ فڪر جو وڏو ڏاڪو ۽ چوبول چڏيو، ٻئي طرف لطيف جي عظمت ڀري شاعري ۽ گرهوڙي شهيد ۽ صديق فقير سومري جي شاعري ۽ ڳالهه جو سنڌ جي هيٺين علائقي تي اثر هو. مزاحمتي شاعري جو رنگ صديق فقير سومري جن وٽ به نمايان آهي. ليڪن جنهن انداز ۽ طرح سان خليفي نبي بخش "قاسم" مزاحمتي شاعري قومي لحاظ کان ڪئي آهي، انجو انداز ۽ رنگ سيني کان اتم ۽ نرالو آهي، سرڪار لطيف وٽ به مزاحمتي شاعري آهي. اها ڪيڏاري ۾ به آهي ته يمن ڪلياڻ ۾ به آهي مارئي ۾ به آهي، ليڪن ڪيڏاري جي صنف ۾ خليفي صاحب جيڪا نج قومي مزاحمتي شاعري ڪئي آهي، ان جي پنهنجي خاصيت، خوشبوءِ انفراديت ۽ مقام آهي. ان

وقت سنڌ جون جيڪي حالتون هيون ته سنڌي قوم، توڙي حاڪمن لاءِ جيڪي مسئلا هئا انجو ذڪر اسان "شاهه"، "سچل" ۽ "قاسم" جي عنوان سان مقالي ۾ تفصيل سان ڪيو آهي. سندن مزاحمتي شاعري جا بنيادي ڪارڻ اهي غير يقيني حالات ۽ سنڌ ڌرتي تي ٻاهرين هلان جا عنصر هئا. جن سنڌ کي ڳڙڪائڻ لاءِ ان کي اڇي يرغمال ڪيو هو. انگريزن ۽ راجا رنجيت سنگهه سان افغاني ٻٽ ٿي سنڌ ڌرتي تي حملي آور ٿيا. خليفي صاحب جي انهن حالتن تي گهري نظر هئي، جن کين مزاحمتي شاعري تي آماده ڪيو ۽ پاڻ انهي صنف ۾ تنگ توري ڇڏيائون. جيڪا ڪالهه، عظمت واري هئي ۽ اڄ به ان جو اهوئي شان آهي.

خليفي صاحب جي شاعري ۾ ٻوليءَ جي موزونيت، خيال جي برجستگي ۽ فڪر جي گهرائي نهايت سهڻائي واري آهي. تصوف ۽ صوفيانه خيالن جو اظهار سنڌي شاعري جو طُرءِ امتياز رهيو آهي. خليفي صاحب جو تصوف ۽ سلوڪ جي نڪتن جي بيان ۾ اظهار جو اهو ئي انداز آهي، جيڪو سندن پيشور شاعرن جو رهيو آهي. وٽن ان سلسلي ۾ زبان ۽ بيان جي سلاست آهي ۽ صوفيانه فڪر جو رنگ سندن ڪلام تي نهايت ڳوڙهائي وارو آهي. جنهن سبب سندن ڪلام ۾ جيڪا جامعيت ۽ گهرائي نظر اچي ٿي اها سندن روحاني لوچ ۽ ويراڳ جي ساکي آهي. جنهن ۾ اسانکي سندن ڪلام ۾ لطيف ۽ سچل جو روح جهلڪندو نظر اچي ٿو. پاڻ روحاني طور اهو ئي گس اختيار ڪيو اٿن ۽ اهائي واٽ ورتي اٿن . جنهن کي لطيف ۽ سچل سنواري سوڌو ڪيو. اهو ئي آهي "وحدة الوجود جو فڪر " انهيءَ چوڻ ۾ ڪو وڌاءُ نه ٿيندو ته سرڪار لطيف جي معنوي ۽ فڪري عروج جي خيال کان سنڌي شاعري تي هڪ قسم جي مُهر آهي، جنهن حد کي اورانگهي ڪير به اڳتون اڄ تائين نڪري نه سگهيو آهي. انهي هالاري رنگ جي هُڳاءَ ۾ ڪي ٿورا

رچي ريٺو ٿيا آهن. ليڪن انداز بيان ۾ هر ڪنهن پنهنجي راهه اختيار ڪئي آهي. ڪنهن بہ انهي فڪر جي مرڪزيت کي ڦٽو ڪري منهن نہ ڦيرايو آهي. پر بجاءِ ان جي حسن ڪار ۾ اضافو ڪيو آهي. لفظن جي جامي جو سو فرق ضرور آهي. ليڪن تند جي تنوار اسان کي ساڳئي نظر ايندي، وحت ۽ حقيقت جي حقايق کي هر شاعر پنهنجي روحاني مشاهدي ۽ فڪري ماڻ مطابق بيان ڪيو آهي.

هت انهي امر جو اظهار ڪرڻ مناسب ٿو سمجهان تہ هر عارف و صوفي جي روحاني مشاهدي جي پنهنجي ڪيفيت ۽ حد آهي. القاءُ ۽ تنزلات جو سلسلو هر عارف با الله جو پنهنجي روحاني ظرف مطابق هوندو آهي. ڪسب فيض بہ هن کي پنهنجي روحاني ماڻ مطابق حاصل ٿئي ٿو. هتي لطيف چواڻي تہ: "سسئي سڄي سڪ، تہ بہ سڪي سسئي" واري ڪار آهي. جتي نہ اسم نہ جسم ۽ نہ وري رسم آهي. صرف آهي تہ حق ئي حق آهي ۽ "هو حق" جي تنوار ۽ تات آهي. ديدار الاهي لاءِ "هل المزيد" جي تڙپ آهي.

خليفي صاحب جن وٽ انهي سڏ جو پڙاڏو ۽ پڙ لاءِ آهي، جيڪي اڳيان صوفي بزرگ ڏيندا آيا آهن، هر عارف، شاعر پنهنجي، پنهنجي گس ۽ روحاني مقام جي مشاهدي جي منزل تان بيهي، انهي سڏ کي اونايو ۽ اوريو آهي. انهي پڪار ۽ ٺاهہ ۾ جيئن هر شاعر پنهنجو طريقو اختيار ڪيو آهي، تيئن خليفي صاحب پڻ انهي وکر کي پنهنجي مخصوص انداز سان ونڌيو ۽ ووڙيو آهي. جنهن ۾ دلپذيري بہ آهي تہ دلبري بہ آهي روحانيت جي رمز آفريني بہ آهي تہ حقيقت جي مشاهدي جو ماڻ بہ آهي. ورونهہ بہ آهي تہ وڻاهہ بہ آهي، جانب جو جمال بہ آهي تہ حقيقت جي حسن جو جلال بہ آهي، معروضات جي بنياد تي بيباڪي بہ آهي تہ بهادري بہ آهي، سندن ڪلام ۾ صوري توڙي معنوي حسن

آهي. جيڪو پنهنجي آب ۽ تاب سان اورڪون ڏيندو محسوس ٿئي ٿو.

خليفي صاحب وٽ ڪلام ۾ سُرن جو رنگ موجود آهي، جن جي بنياد تي سندن رسالي جي ڪلام کي مرتب ڪيو ويو آهي. ان سان گڏو گڏ خليفي صاحب ٻين شعري صنفن ۾ پڻ ڪلام چيو آهي، سندن رسالي ۾ ڪل اوڻٽيهه (29) سُر ۽ متفرقہ ڪلام جدا آهي، متفرقہ ڪلام ۾ مداحون:

1- مدح حضرت محبوب سبحاني قطب رباني شيخ سيد ابي محمد عبدالقادر جيلاني جي شان ۾ آهي.

2- مدح پڻ حضرت غوث اعظم سيد عبد القادر جيلاني جن جي شان ۾ چيل آهي.

3- "نظم قافيو الف اشباهہ نڪتا تصوف جا" جي عنوان سان چيل آهي.

4- نظم صنف ڪينهون (نڪتا تصوف جا)

5- سہ حرفي مير ۽ سندس ماءُ جي جهيڙي جي.

6- سہ حرفي لوِلي سرائڪي ۾ .

7- بيت سرائڪي (محبت ۽ مجاز)

8- مولود شريف ۽ ڪافيون. ڪافين جو وچور هن ريت آهي.

سر ڪلياڻ	سر جوڳ	سر جهنگلو	سر برووسنڌي
1	3	1	6
سر بلاول	سر ڌناسري	سر آسا	بنا سر ڪافي
1	1	1	2

9- در سلوڪ نُڪتہ توحيد (دَر زبان هندستان) هن ۾ مناجات، غزليات، ريختہ، ٽپہ، راهوڙه، سِهرا، پچن ۽ هوري.

10- راڳهائي ۾ ملاري، ڪانرو، جيجيونتي ۽ دادره چيل آهي.

تصوف جي نڪتن جي بيان ۾ خليفي صاحب جن وٽ "حقيقت

محمدي " جو تصور اهميت سان ملي ٿو جيڪو صوفي فڪر جو اهم ستون آهي.[1] انهي فلسفي کي شاهہ عبداللطيف رح، مخدوم محمد زمان رح لنواري واري، سچل رح، گرهوڙي شهيد رح وغيره جهڙن عارفن شاعرن اظهار فرمايو آهي. خليفي صاحب جن وٽ پڻ انهي نڪتي جو اتم تصور موجود آهي جيئن پاڻ فرمائين ٿا:

آهي ڪل عالم جو، اصل احمدا،
هائي هيڪ وجود مان لڪين لڪ ٿيا،
ٿيو حسن هوت حبيب جو ظاهر ظهورا ،
بجلين برساتون ڪيون چمڪيون چوڏار،
آڻي لايا عاشقن نيڻن نظارا.

"فَاينما تُولّوُا َانتُم وَجده اللّٰهِ" چوڏس نورنگاهہ،
لالڻ ڏاران لڪڙي " قاسم " پس مَ ڪا

(خليفو نبي بخش قاسم)

خليفو صاحب انهي صدا جو سيهوڳي آهي، جيڪا "حقيقت محمدي" جي سلسلي ۾ لطيف، مخدوم محمد زمان لنواري واري يا گرهوڙي بادشاهہ بلند ڪئي آهي. وٽن انهي امرجي ساڳي وند ۽ ڪيفيت آهي. انهي پنڌ ۾ پاڻ ڪنهن کان بہ پوئتي نہ آهن.

راڳ جي سلسلي ۾ چيل لفظي بندش مان اهو بخوبي معلوم تو ٿئي تہ پاڻ راڳ جي علم ۽ ڄاڻ کان پوري ريت واقف هئا. ڪين پڪي راڳ ۽ راڳداري جي اصولن ۽ فني نزاڪت جي پوري ڄاڻ هئي، جيڪا راڳ بابت سندن چيل ٻولن ۾ بکندي نظر اچي ٿي. راڳ بابت سندن ڪلام ۾ هن ريت جو اظهار ملي ٿو:

---

[1] وڌيڪ تفصيل لاءِ راقم جو مقالو "حقيقت حبيب جي" ڏسڻ گهرجي

1	سُر سيئي سقرا، پر خاصو سُر ڪنيات،	(ڪنيات)
2	الف آيو اچ، گُن گويو گِرنار ۾،	(سورٺ)
3	ايڪتارو تال سان ويهي هت وڄاءِ	(رامڪلي)
4	تار طنبورا تال، لڳا ڪينجهر ڪنڌئين	(ڪاموڏ)
5	تال مول سيکھ لي، "قاسم" بجتا ڪون بجاتا ڪون	(وائي)

ملاري، ڪانري، جيجيونتي، ٽپہ تي پاڻ جيڪي ٻول چيا اٿن يا مٿي راڳ جي سلسلي سان جيڪي مثال ڏنا اٿئون. انهن مان بخوبي معلوم ٿو ٿئي تہ ڪين راڳ تي ذوقي مهارت سان گڏ فني مهارت پڻ اعليٰ درجي جي هئي. خليفي صاحب جي راڳداري ۽ راڳ شناسي لاءِ جناب ڊاڪٽر بلوچ صاحب جن لکن ٿا تہ: "سنڌ ۾ توڙي ڪاٺياواڙ ۽ گجرات طرف خليفي صاحب وٽ هميشه ڪچهرين جا منڊل هوندا هئا، ٻڙوي جي گائڪواڙ طرفان خليفي صاحب جي مهماني وقت راڳ جي محفل جو خاص انتظام ٿيندو هو. خليفي صاحب جي طبعي ذوق سببان پير صاحب پاڳاري جي جماعت ۾ جماعتي راڳ جو بنياد پيو. راڳ جي ايتري قدر علمي ڄاڻ پٽائي صاحب بعد خليفي جي شعر ۾ نمايان آهي" :

ٻيو اڳ هندي ۾ جيڪو ڪلام چيل آهي. اهو "ڪبير پڳت" جي دوهي واري سرزمين ۾ رچيل نظر اچي ٿو. ڪائنن اڳ انهي صنف ۾ "روحل فقير" ۽ "مراد فقير" ڪنڊڙي وارن وٽ انهي قسم جي شاعري نظر اچي ٿي. مثال خاطر خليفي صاحب جا هت هڪ ٻہ دوها پيش ڪجن ٿا. جن مان سندن هندي تي سگهري ملڪي جي پلءِ پت ڄاڻ ملي ٿي. جيئن چيو اٿن تہ:

پان، پتر انسان ۾، رام رچي هر چند،
ڪيلي آپ ڪلاڙي هو وي، آپ بجاوي تند.

يا

پي ملي ٿو هنس ملون، من کي کولون گانٺ،
سّومن شڪر پير کي، پل مين دونگي بانٺ.

”بيرا اڳ هندي“ هيٺ سندن چيل ڪلام تي غور ڪجي ٿو تہ محسوس ايئن ٿئي ٿو تہ سچ پچ هي ڪلام ڪنهن سنڌي نہ پر هندي شاعر جو چيل آهي: سندن ڪلام ۾ فني توڙي ٻوليءَ جو ڪوبہ سقم نظر نٿو اچي، جيڪو سندن هندي ٻولي تي گرفت جو دليل آهي. ڊاڪٽر بلوچ صاحب خليفي جي ٻوليءَ تي دسترس جي سلسلي ۾ فرمائي ٿو تہ روحل ۽ مراد فقير هندي ۽ هندي آميز مارواڙي ۾ محاوري ۾ شبد ۽ ٻجن چيا، سچل قدم اڳتي وڌائي اردو ۾ غزل چيا، خليفي صاحب نج ڍاٽڪي محاوري ۾ ”سُر ڍول مارو“ ڳايو جو ان محاوري تي سندس ملڪي ۽ عبور تي شاهد آهي.“

مون پنهنجي مقالي”قاسم ڪيسر رنگ“ ۾ ڍول مارو جو سرسري ذڪر ڪيو آهي. ليڪن انهي سر جو اونهائي سان اڀياس ڪرڻ تي معلوم ٿو ٿئي تہ مزاحمتي شاعري جي هن سرواڻ جتي ”مزاحمتي شاعري“ ۾ پنهنجي فڪري جوهر جي پالوٽ ڪئي آهي. اتي هن ”سُر ڍول مارو“ ۾ ٻوليءَ سان گڏ رومانيت جي خوبين جا تنگ توري ڇڏيا آهن. منظر نگاري جي لحاظ کان توڙي اظهار خيال کان ڪلام ۾ وڏيون خوبيون ۽ هڪ قسم جي وارفتگي محسوس ٿئي ٿي. جيڪا خليفي صاحب جي اندر جي انهي حسن جي روح جي پسنديدگي ۽ محبت جي اونهي احساس جي غماز آهي، جنهن جو تعبير ڪرڻ ممڪن نہ آهي. شاعر انهي سڄي ڪيفيت کي پنهنجي لفظن ۾ سموهي بيان ڪيو آهي. جيڪي محبت جي لازوال جذبي ان جي اظهار ۽ انتظار جو خاصو آهن.
جيئَن تہ ”ڍول مارو“ جو قصو ڍٽ جي علائقي جو مشهور لوڪ

داستان آهي. انهي قصي جي تاجي پيٽي کي الڳ الڳ بيان ڪرڻ جي بجاءِ خليفي صاحب قصي جي مجموعي تصور کي بيان ڪيو آهي. جنهن ۾ ڍولي جي بهادري ان جو مارو سان ملڻ لاءِ جتن ڪرڻ، تيز رفتار اُٺ تي چڙهي محبوب سان ملڻ. " مارو" جي سونهن ۽ حسن نزاڪت ۽ الهڙپائي ۽ ڍولي سان سندس اٿاهہ پيار واري ڪيفيت کي بيان ڪندي فرمائي ٿو تہ :

پانا جيسي پاتلي، قاسم ڪنول رنگ،
اوچي آنگڻ تڙ ڦري، جيمر جوئي نانگ پَونگ،

شاعر " قاسم" چوي ٿو تہ هو پان جي پتي جهڙي سُپڪ ۽ سهڻي آهي. هن جو رنگ ڪنول جي گل جهڙو ڪليل آهي. اها پنهنجي محبوب جي جدائي ۾ انگڻ تي ايئن تڙ ڦي رهي آهي.جهڙوڪر ڪاريهر نانگ وٽ ڪائيندو هجي. "

اُڙ ڪانگا لي جا تون، ڪاڳر ميرو آج.
"قاسم" ڪيمر بِسارتان، لاک سريکي لاج.

اي ڪانگل! اج تون منهنجو. محبوب ڏي ڪاغذ ڪڻي وڃ، ڍولا آئون توکي ڪيئن وساري سگهان ٿي، آئون تہ لکن سريکي /لکن ۾ تنهنجي ئي لڄ آهيان"

ڪانگ کي هر شاعر، عاشق ۽ معشوق جي وچ ۾ نينهن جي نياپي پهچائڻ لاءِ قاصد ڪري ڪم آندو آهي. وڇوڙي جي ورروهيلن ۽ مائٽن، محبوبن کي ڏسڻ لاءِ ڪنياتن جي اچڻ جي خوشي واري خبر ڏيندڙ پکي آهي. بقول مصري شاهہ جي تہ:

وڻ چڙهي وائي مِني ڪانگل ڪُهي تو ڪال جا،
چو اڱڻ ايندا ڪڏهن هِت هوت محرم حال جا.

ڪانگ جيڪو اوتي تي ٻيٺل ڪنهن وڻ يا ڪنهن مني ۾ سهن تي ويهي پرين جي پار جا پيغام جنهن مخصوص ٻوليءَ جي انداز ڏيندو آهي، گُرڙيا ڪندو آهي. سَنهي لات لنوندو آهي. ان جو اهو ڪاري رنگ هوندي به ٻاجهه ڀريو ٻُراءُ سِڪايلن ۾ محبت جي ماريلن کي وڇوڙي ۾ ڏينهن پئي وريلن لاءِ سَرهائي جي سَر انجامي جيان هوندو آهي، سنڌي سماج ۾ ڪانگ کي ڪنياتو ۾ خبر ڏيندڙ تصور ڪيو ويو آهي.

"مارو ايڏو تہ سونهن وندي ۾ حسين هئي جو چوڏهين جي چنڊ کي بہ مات تي ڪيائين، خليفي صاحب انهيءَ پري مثل ڪنول جهڙي ڪَنيا جي سونهن ۾ سيتلتا کي هن ريت لفظن جي پوش ۾ پيش ڪري ٿو:

ڪوڏ، پرنٽ ، ڪڙ، ٻاجري مونگ جواري ڪاءِ،
" قاسم " ڪنول ڪامڻي، چوڏس چاند لجاءِ.

ڍولا تنهنجي محبوب کي اوچا ڪاڏا ڪين تي ڪائي پر هن جو گذران ترن جو ڪڙ، ٻاجهري جوار ۾ مگن تي آهي. تر جي ڏٿ، ڪوڏ ۾ پُرٽ تي آهي. انهي ڏِٿ جي ڪاڄ هوندي بہ اِنهي ڪنول جهڙي ڪامڻي جو حسن اهڙو تہ حيران ڪُن آهي جو چوڏهين جو چنڊ بہ ڇڻ هن جي حسن جي جلوي ۾ جمال آڏو هَيَل آهي. سندس محبوب محبت جي ميخ ۾ پريت جي پلٽ ۾ پڪي تي پرينءَ کي پسڻ لاءِ ماندو آهي.

پَڪ هووي تو اُڙ مِلون، گڙتي مانجم رات،
مارو سي باتان ڪوان، " قاسم " ياتو يانتِ.

مون کي جي پڪي وارا پر هجن تہ ڪو اڏامي وڃي راتو رات محبوب سان ملان ۾ ان سان يانت، يانت جون ڳالهيون ڪري ورره وندبيان، انهي لوڪ ڪهاڻي ۾ هڪ اهو بہ موڙ آهي تہ "ڍولو" جنهن اُٺ تي چڙهي مارو سان ملڻ ويندو هو. ان جي پيرن ۾ ڪنهن دروهي ڪل

هٽائي ڇڏيا. (راڻي جي اُن سان به هيمر حاڪم اهڙوئي ڪم ڪيو) جيئَن هو هلڻ کان چور هجي. انهي ڪُڌي ڪم جي ”ڍولي“ کي ڪاسمڪ ۽ سُوت ئي نه پئي ”ڍولو“ وڇوڙي جي ورونهه ۾ پريشان هو. اندر ۾ محبت جو مچ متل هوس. پر من جي ڦوڙائي ۽ فراق ڳره ۽ ڳاراٽي ۾ هن جو من وياڪل ۽ اندر اڪنديل هو. سندس هردي ۾ اهائي هُرڪُر هئي ته ماروءَ سان وڃي ملان!

اُڪنڊئا تـنـگ تـاڻِيـا، مـارو چـت چـڙهي،
آڌي رات اُتـارسـان، سـوتِـي سـيـج پـڙي.

اندر جي اڇا ۽ پيڙا کي پورو ڪرڻ لاءِ جڏهين پنهنجي اُٺ کي وڃي ڪڍيو ته اُٺ ” ڍول “ کي چوڻ لڳو ته ڪنهن ويري منهنجي پيرن ۾ ڪِل هٽي ڇڏيا آهن.

” ڍول هاري پڳ ۾، ڪين سوڪ لڳايا ڪيـل “

” ڍول “ اُٺ جي پيرن مان لڳل ڪليون ڪڍي، پلاڻي تيار ڪري سوار ٿي مهارن کي تڪ ڏني جيڪا واءُ سان ڳالهيون ڪرڻ لڳي ۽ وڃي ڪيس منزل ماڻايائين. شاعر انهي منظر کي هن طرح سان چٽيو آهي.

پَڳلين ڪاڍِي ڪاڪرِي. ڏيـڏِي تَـڪ مَـهـار،
پَڳ پَون سيـن مِـل گـئـي، جا اُويـو انگڻ پـار.

ڍولو مارو جي ملڻ جي آنڌ مانڌ ۾ اُٺ جي پيرن مان لڳل ڪليون ڪڍي سوار ٿيو. اُٺ جي تڪائي کي شاعر واءُ سان ڳالهيون ڪرڻ جي پيٽ ڏني آهي ۽ پل ۾ پنجاهه سٺ ڪوه پنڌ ڪندڙ ڪري بيان ڪيو آهي. اُٺ جي ڪُڙڪ پري کان ماروءَ جي ڪن پيئي، انهي آواز جي پڙلاءِ جيئَن ئي اُچل ڏيئي اٿي ته ڪٽ جي ايس پچي پئي، خليفي قاسم انهي اتاولائي واري محبتي منظر ۽ ڪٽ جي ايس جُهري پوڻ کي هن ريت

لفظن ۾ پُويو آهي.

کَرهي بادِي کو سِڙي اپل ۾ سات پچاس،
کُڻدَ سُڻتي ماروي، اُرڙي پاڳي ايس.

انهي ساڳئي منظر جي چتر ڪاري ڪنهن نامعلوم شاعر وٽ هن ريت آهي.

ڪُونجان رات ڪُيڊ يڙيو، ٽولي ٽولي بيس
ڍولا تنا سنيارتي، ارلي پاڳي ايس

مارو چانڊوڪي رات ۾ ڪونجن جي ٽولن کي آسمان تي ڪڻڪندي ٻڌو تہ انهن جي مٺ پرئي آواز سبب فراق جا قٽ اندر ۾ چڪي پيا، سيني ۾ سپرين جي ياد سيسڙاٽ ڪري اپرڻ لڳي. هن انهي سور جي سُهمو ٿيڻ لاءِ پنهنجي اُپريل ۽ دڙڪندڙ چاتي جو زور ايس تي ڏنو تہ اها ٽڙڪاٽ ڪري ڀڄي پئي. زبان ۽ بيان جي لحاظ کان اهو شعر بہ جهڙوڪر خليفي صاحب جو هجي جيڪو ڪلام کي مختلف ماڻهن طرفان لکڻ سبب نسخن ۾ اچي نہ سگهيو هجي، ڇاڪاڻ تہ خليفي صاحب جن جو پنهنجو دستخطي ڪوبہ نسخو دستياب ٿيل نہ آهي پر جيڪي نسخا مليا آهن اهي ٻين فردن جا لکيل آهن جنهن سبب مذڪوره شعر پڙهڻي ۾ تسامح جي زمري ۾ اچي ٿو. ان کي خليفي صاحب جي شعر تسليم ڪرڻ ۾ قباحت نظر نٿي اچي، حالانڪ اهو رسالي ۾ نہ آهي تي سگهي ٿو تہ اهو ۽ ٻيا ڪي بيت يا ڪلام سندن گم ٿيل شاعري جو حصو هجن جن جي ڳولها ۽ تصديق ضروي آهي.

ڍولي جو مارو جي ماڳ تي پهچڻ جي منظر کي خليفي صاحب لفظن کي حقيقت جي روپ ۾ قيد ڪيو آهي. جيڪي هن محبت ڀري ڪهاڻي جي آخري منظر جي نشاندهي ڪن ٿا. جنهن ۾ هڪ قسم جو

سبڻ ۽ اُتساه جي اورڪ آهي. جيڪا پريت پراڻي نه ٿئي ۽ ڏينهان ڏينهن نيئن جي نواڻ ۽ نزاڪت پيش ڪندڙ آهي:

مارو ڍاڙئو ڍوليو، ساسُو ڍاڙي سيج،
آج ڍولو گهر آيو، ماندي مليو ويج.

—

سو ڍولو گهر آيو، جن ڪي جو تي بات ،
بين ڍولي سي هنس ملي، ڪلن لاگي ڪات.

اهڙي ريت راسوڙي وغيره ۾ به شاعر جو انهي قسم جو تصور قائم آهي. خليفي صاحب جي ڍاٽڪي شاعري مثالي حيثيت رکي ٿي. ڍاٽڪي ٻوليءَ جي اها سندن شاعري ڪڇ . ڪاٺياواڙ ڍٽ ۽ ٿر جي علائقي سان ڳوڙهي وابستگي ۽ لاڳاپي کي ظاهر ڪندڙ آهي. جيڪا سندن سماجي مطالعي جو دليل آهي. خليفي صاحب جن جو تبليغ ۽ فقيري جي سلسلي سان انهي پاسي وڏو تعلق رهيو. جيڪو سندن سوانح حيات جي احوال مان چڱي پر ظاهر آهي.

جيئن ته خليفي صاحب جن پير صاحب پاڳاري حضرت سائين محمد راشد روضي ڌڻي جن جا مقتدر خليفيا هئا. ڪين فيض جي ستيءَ جي سُرڪ وٺائن ئي مليل هئي، سائين روضي ڌڻي جن جي مريدي جو سلسلو هيٺ ڪاٺياواڙ ۽ ٻڙودي تائين هو. ان ڪري تبليغ ۽ فقيري جي سلسلي ۾ خليفي صاحب جو سفر انهي پار سوايو رهيو ، پاڻ اتي عقيدتمندن ۽ صالحن جو وڏو گروه پيدا ڪيائون. شاعرانه ذوق ۽ سيلاني هئڻ سبب ”ڍول مارو“ جي قصي جي ٽاڻن ٽڪاڻن ڪان به غالباً انهي سير سفر ۾ متاثر ٿيا. جو ان عشقي واقعي کي پنهنجي شاعري جي بي بها روپ ۾ بيان ڪيائون.

عشق ۽ ورونهہ خليفي صاحب جن جي مزاج ۾ ايئن شامل هو جيئن انساني جسم جي ڦڪي پاٽيٺ ۾ رت جا ڳاڙها جزا ان کي لعل کيو بيٺا آهن. سندن مراج ۾ عشق ۽ ورونهہ ايئن سمائجي رنگ لايو بيٺا هئا. شروع واري زندگي جي دؤر ۾ مجاز جي جيڪا مهميز نڪتل هيون ان " اَلمَجَازَ قَنطُره الحِقَيَقت " جو ڪم ڏنو سندن ذات پنهنجو پاڻ کي سجاڻڻ ۾ ريجهي راس ٿي، عشق حقيقي جي گس تي گامزن ٿي. ات وجي خيما کوڙيائون جت پڪٺان پير نہ هو. چوڏس چوڏار حق جي هونگار ۽ جلوو ۽ جمال هو. سندن طبيعت ۾ الاهي عشق جي اها وارفتگي ۽ خود سپردگي تادم قائم رهي. جنهن جو رنگ سندن شاعري ۾ نمايان صورت سان اسانکي جهلڪندو نظر اچي ٿو.

خليفي صاحب جن جي شاعري ۾ چيل سُرن ۾ سندن ڪلام جيتوڻيڪ ٻين شاعرن جي ڀيٽ ۾ گهٽ آهي. ليڪن معنيٰ ۽ مفهوم جي لحاظ کان ڪلام ۾ حقيقت ۽ بصيرت جو جيڪو وکر ونڌيل آهي. ڪلام جي گهڻائي سندن انهي اعليٰ فهم ۽ فڪر جي ڀيٽ ۾ ڪا معنيٰ واري ڳالهہ نہ آهي: اصل ڳالهہ آهي شاعر جي حقايق پسندي ۽ سندن شعوري ۽ وجداني ڪيفيت جيڪو محتاج ڪميت نہ آهي. خليفي صاحب صوري توڙي معنوي طور تي اشاريت ، ايمائيت، ردم ۽ شعريت جي بنياد تي پنهنجي ڪلام ۾ جيڪا پختگي ۽ برجستائي پيدا ڪئي آهي. اها انهي ساڳئي پنڌ ۽ پيغام جو ورجاءُ آهي، جيڪو اسان کي لطيف وٽ بہ ملي ٿو تہ سچل وٽ بہ ان جو اظهار آهي، صوفي مُشرب ۾ خليفو صاحب سندن پنڌ جو ئي پانڌيئڙو آهي. اهي صوفيانہ خيال، حقيقت الحقايق جي تلاش، فنافي الذات جو تصور حقايق ورموز جو اظهار ساڳيو ملي ٿو. صرف لفظن ۽ ادائيگي جو فرق آهي. باقي ڳولبو تہ ڳالهہ ساڳي نظر ايندي، جيئن سر ڪاهوڙي ۾ فرمائين ٿا تہ:

سونهان ڏين صلاح، هن اوراهين ڏيهہ جي،
آهي جت الله ، تتي پنڌ نہ پيچرو، (ڪاهوڙي)

يا سر رامڪلي ۾ بيان ڪن ٿا تہ :

الف ڪي اوڏا ٿيا، ميم رکيائون مَن،
"فَاتينما تولو افطم وجہ الله" جوڳي جاتون ڪن،
"نحن اقرب اِليه مِن حبل الوريد" ٿيا پاريچا پرين،

—

"ذالک فضل الله يوتيه من يشاءُ" قادر ڪرم ڪيون
"من له المولىٰ فله الڪل" سيڪين ات سريون.

—

"الانسان سري و انا سره" سکيا اي سبق،
"الا ان اولياءَ الله لا يمو توت" خضر خوءِ سندون،

—

جوڳي منجهہ جمال "قاسم" پوتا ڪاپڙي. الخ

اهڙي ريت سُر ڪلياڻ، سسئي، مارئي، ڪاهوڙي وغيره ۾ حق جي تلاش ۽ ان سان وصال بيمثال جو ذڪر وٽن موجود آهي، جيڪا صوفي جي آخري حد آهي.

صوفي مسلڪ ۽ مشرب ۾ حال جي حقيقت ڪي بيان ڪندي فرمائين ٿا تہ:

صوفي صلح سڀ سان، جهت جاءِ نہ ڪا،
الصوفي لا مذهب لہ اُتو احمد شاهہ،
"فاينما تو لو افثم وجہ الله" چو ڏس نورنگاهہ،
مچڻ پسين ماءِ ، قاسم ڪتر مائيين.

سندن ڪلام تي غور ڪرڻ سان معلوم ٿو ٿئي ته پاڻ نہ صرف وحدة الوجود جا قائل آهن پر پنهنجي دؤر ۾ جماعت اندر پڻ انجا شارح آهن. سندن جماعت تي انهي فڪر جو رنگ غالب رهيو. قادري طريقي سان وابستگي جي باوجود پاڻ انهي فڪر جا سر موڙ رهيا. انجو نتيجو اهو نڪتو جو ڪائياواڙ، ڪڇ ۽ ٿر جي حصي ۾ سندن انهي فڪري چنگ جو پُراءُ پهڪندو رهيو. جتي سندن ڪئين طالب پيدا ٿيا. اڄ بہ انهي سيمر ۾ سندن تڪيا ۽ آسڻ موجود آهن.

سندن ڪلام ۾ سپاجهائي ۽ نمرتا آهي. ڪٿي بہ ڪو اهڙو حرف نہ آندو اٿن جيڪو شطحيات جي زد ۾ اچي. حالانڪ خليفي صاحب جي شاعري سچل جي دور ڪان ترت پوءِ جي شاعري آهي. خليفي صاحب جن جو پنهنجو مرشد ڪامل حضرت پير سائين روضي ڌڻي جن ڏانهن هميشه اچڻ رهيو. پاڻ سچل بادشاه جي ڪلام ۾ خوءِ ڪان واقف ڏسجن ٿا. چو تہ سندن ڪلام ۾ وحدة الوجود جو رنگ غالب آهي، جيڪو سچل جي سيمر جو ان وقت خاصو هو. ليڪن باوجود ان جي پاڻ انهي سلسلي ۾ محتاط نظر اچن ٿا، سندن ڪلام ۾ حضور ڪريمؐ جن جي محبت پوري ريت موجزن آهي، ”حقيقت محمّدي“ جو اظهار وٽن انهي محبت ۽ عشق رسول اللهﷺ جو نتيجو آهي. قادري طريقي جا پيرو ڪار هوندي غوث الثقلين بادشاه پير سيد عبدالقادر جيلاني محبوب سبحاني جن جي شان ۾ ۽ پنهنجي مرشد ڪامل حضرت روضي ڌڻي جي شان ۾ نهايت عقيدت ۽ والهانہ محبت سان پنهنجي ڪلام ۾ جيڪو اظهار ڪيو اٿن، اهو سندن روحاني وابستگي ۽ انڪساري جو چٽو دليل آهي.

جيئَن سرڪار لطيف يمن ڪلياڻ ۾ واڍوڙين جي وڍ انهن جي اشتياق ۽الاهي عشق جو اظهار ڪيو آهي. تيئَن هن جهونجهار ۽ روشن

ضمير شاعر سر ڪلياڻ ۾ انهي رمز جون وديهون واري ڇڏيون آهن. سُر جي بسم الله ئي هڪ اهڙي تصور سان ڪيل آهي. جيڪو فدائيت ۽ پاڻ ارپڻ جو غماز آهي فرمايئن ٿا ته :

هڪ هٿ وٺڙي، ٻئي هٿ ڪات،
وجهن ڪرٽ ڪبار ۾، هت ناه ريت رڪات،
سودو هاٿون هاٿ، قاسم ڪجهه ڪلال سين .
(خليفو قاسم)

انهي امر جي اڳتي جيڪا رعنائي بيان ڪئي اٿن، اها پنهنجي انفراديت ۽ هڪ پختي فڪر جي حامي آهي، جنهن ۾ شاعر جو فدائيت وارو تخيل ۽ تصور وجداني ڪيفيت سان جهلڪا ڏيندو محسوس ٿئي ٿو. لطيف جيان سوريءَ کي سيج تصور ڪندي هن خيال جو اظهار ڪيو آهي.

سوريءَ مٿي سيجڙي، اڏيءَ مٿي انگ،
ديکين ڪڙهن دوڳڙا، منجهه ڪٺاه ڪرنگهه،
"قاسم" ڪيسررنگ، وه پيتائون وٺئين.
(خليفو قاسم)

حقيقت جي شراب پيئڻ ۽ محبوب ازلي کي ماڻڻ سڌڙين جي وس جي ڳالهه نه آهي، نيزي نظاري تي پرين کي پسڻ سنت منصوري ۽ سرمدي سهساءُ جي ضرورت هوندي آهي. لطيف سرڪار به سڌڙين جي انهي سڌ کي بيان فرمائي ويا آهن. "جن جا سر سٽ ۾ آهن اهي ئي پياليون پي سگهن ٿا". ٻئي ڪنهن جي مجال نه آهي، هتي اهي مٿير ۽ مانجهي گهرجن، جن کي پنهنجي سر جو ڪو سانگو نه هجي، خليفي صاحب جن وٽ به انهي پِڪ جي پچار ۽ تصور اتم صورت سان موجود آهي جيئَن فرمائين ٿا ته:

سڏڙيا سَڏُون ڪن، سدا مُند شراب جي،
"قاسم" ڪڙي ڪَڪوه جو تَرو نہ ڇُلوسين،
جيءُ ڪَڙا ڪيا جن ، پيتيون تن پياليُون.
(خليفو قاسم)

—

وَڏِ وڏيندي لاهہ، موکي منهنجو مٽڙو،
مَٽو مَٽ مٽاهہ، مون گهران ئي گهوريو.

خليفي صاحب جو سالڪ سر ڏيڻ لاءِ گهران ئي پاڻ گهوريندو اچي، وٽن ريت جي رڪات جي ڪاگنجائش ڪانہ آهي، پر ان ريت جي نياڻ نستون ڪرڻ جي تقاضا آهي. پاڻ ڪُريت مان ڪين ڇاٽن، خليفو انهي قومي ريت جي رچاءُ جو راجا ۽ سَرواڻ آهي. وٽن ان ريت جي جيڪا رمز آهي. اها فدائيت جي ڦرهي جو سبق سيکاري ٿي، خليفو صاحب قومي بقاءُ جي جنگ جي ريت جو سرموڙ شاعر ۽ سبق سيکارڻ وارن مان آهي، وٽن انهي ريت جي وڏي اهميت آهي روحاني طور بہ تہ معروضات جي بنياد تي پڻ خليفو صاحب قومي بقاءُ جي ويڙهاند جهونجهار پٽي جو قائل آهي ، وٽن سورهيائي، سرويچي، سر جي سُپردگي جي روش ۽ ريت آهي. اها ريت شجاع جي شهہ زوري وقت بہ قائم هئي تہ اڄ بہ سنڌ ڌرتي لاءِ هر شجاعي ڪردار لاءِ انهي ريت جي نباه جي تقاضا آهي ۽ رهندي، جيئَن لطيف جي ڪلام ۾ ۽ سچل جي سنيهي ۾ الاهي ڪشش آهي، تيئن خليفي صاحب جي ڪلام ۾ بہ هڪ قسم جي مقناطيسي قوت سمايل آهي. جيڪا نفس جي جنگ سان گڏ قومي بقاءَ جي جنگ جو سڏ ڏي ٿي، سندن ڪلام جي اها صورت هڪ آدرش ۽ مقصد جي حامل آهي. جنهن ۾ سچائي، خوبصورتي ۽ فدائيت سمايل آهي.

خليفي صاحب جن جو ”سُر سارنگ“ ڪنهن بہ لحاظ کان گهٽ
نہ آهي، هڪڙو تہ سندن رهائش بلڪل ترجي ڪس تي هئي ٻيو تہ ترَ ۽
ڪڇ جي علائقي سان سندن لاڳاپو تمام گهڻو رهيو، ان ڪري اتان جي
ماحول برسات جي بوندن لاءِ چڪ ۽ اداسي ماڻهن ۽ پکين ۾ وسڪاري
سبب جيڪا خوشيءَ جي لهر ڇانئجي تي پئي، اداس دليون، اداس چهرا
مينهن ۾ محبتين جا ميڙا، انهن حالتن جو مشاهدو وڌن اثرائتو نظر اچي
ٿو. ڪلام ۾ انهي طرف جي ڪيترن ئي ماڳن مڪانن جو ذڪر ملي ٿو.
جن ۾ ٻني ”ساجد هئي جي سيم“ ڪڇ ڊٺ ، پٽ ،ٿر، موهر وغيره سنڌ
جي علائقي مان سڀي سنڌ، سرو، هالار، پٽارو ۽ ٻيا مقام سندن ڪلام
جي زينت آهن. ٻني جو علائقو ڪڇ ۾ آهي ۽ اهو ڏاڏي آدم جي ٻنيءَ
جي نسبت سان مشهور آهي، جنهن لاءِ ڏند ڪٿائون پڻ موجود آهن. ٻني
جي سلسلي سان لاکي ڦلاڻي جي بيان سان هڪ شعر مشهور آهي تہ:

”ٻني“ ٻهڻ نہ ڏي، جهري ويئي ”جهوڪ“،
”لوٽي“ ”مٽان لوڪ، لاکي لک لڏايا.

هي ڪهڙي شاعر جو آهي معلوم نہ ٿي سگهيو آهي. بيت ۾
”لاکي“ جي لوڙن هڻڻ جو ذڪر ملي ٿو، جنهن سبب ٻني واري علائقي
مان جيڪو جاڙيجا سمن جي هٽ هيٺ هو، اتان انهي ڏڪ سبب مالوند
ماڻهو لڏي ويا ۽ اها مال جي ويهڻ واري جهوڪ (ويهڪ واري جاءِ/پڊ)
ڦٽي ويئي. ڪڇ، ۾ ٻني لڳ جُهري ميل پڻ آهي. لوٽي جو ماڳ بہ ڪڇ
۾ آهي. اهي هنڌ مالوندن جا ٿاڪ ۽ ٿاڻ هئا. اهي لاکي جي لوڙين سبب
ڦٽي ويا. لطيف پڻ ڪڇ تي ”لاکي“ جي لوڙين جو ذڪر فرمايو آهي.

جاڳو جاڙيجا، سما سک مَ سمهو،
پسو آن پاران، لاکو تو لوڙيون هٽي. (شاهہ)

يا

کچ رهندو کير، لاکو لوڙاين سين.

خليفي صاحب انهن پٽن جو گهڻو سير سفر ڪيو ٿو ڏسجي. انهن هنڌن تي مينهن جي موج ۽ برساتي بوندن جي جڏهين اورڪ ايندي هئي تہ ماندا من ٻهڪي اٿندا هئا ۽ هردي ۾ پيار جو پَلر پلٽي پوندو هو.جيئَن چيو اٿن تہ :

برسن مينهن پڳولي ڪپڙي، دوست درون پہ آيا .
انگي لاهہ ستيمُ پٽ انگ تون، اُنگ سِر انگ رلايا،
ڏيوا ٻال ڪيتُم گهر دروشن، سجده رُوح سِڪاياه،
آيا وقت مبارڪ شادي، "قاسم" نوشہ پايا:

سارنگ جي سهڻ ۾ محبتين جي ميڙائي جي منظر کي پنهنجن بينظير لفظن ۾ هن طرح قيد ڪري پيش ڪرڻ جو واقعي خليفي صاحب کي واهہ جو ڏانءُ آهي. جنهن ۾ بادل جي بوندن سان گڏ نيڻن جي نيهن جي نير کي ٺمندي ۽ سهاڳڻين جي سهج کي هيئن بيان ڪيو اٿس.

مانگ پڇايس مينهن ، رات رمندي ڊول سين ،
مينهن پڇايس مانگڙي، نيڻ ٺمايس نِيهُن،
سِرچُني ڳُل ڪنچرو،پُسِيُس پاندن سِين ءَ ،
ڪانڌ نپوڙيس ڪپڙا، حاضر ويهي هيئَن ،
" قاسم " ڪانڌ سُهاڳڻيون، رمن راتو ڏينهن.

سارنگ جي انهي سهڻ ۽ بادل جي بوندن نہ صرف سهاڳڻين جي سينڌ مينهن جي موتي ڦڙن سان تي مرڪائي پر نينهن وارن لاءِ انگ سان انگ ملڻ ۾ بت تي ڪپڙو بہ وچ ۾ جدائي جي بار وارو محسوس ٿي ٿيو . ان حجابي پردي کي سٽ ڏيئي پري ڪرڻ ضروري ٿي پيو ٿي.

ڪلام ۾ شاعر بي حجابي احساس جي جيڪا رعنائي ۽ سحر انگيزي بيان ڪئي آهي اها بيمثال آهي. خليفي صاحب اظهار حسن نزاڪت ۽ احساس وارفتگي ۾ محبت جي مناس ۽ وڇڙيلن جي ملڻ تي مينهن جيان نيڻن کي ٽمندي بيان ڪرڻ واري منظر ڪشي سان شعري فضا ۽ شعريت ۽ شاعرانہ مصوري سان لفظن جي جيڪا چترڪاري ڪئي آهي. سنڌي ادب ۾ ان جو مثال خال، خال ملندو نہ صرف شاعر وٽ اها حقيقت پسندي آهي پر ان کي امساني ڪلپنا ۽ ان جي ڀاونائن جي ترجماني سان تعبير ڪري سگهجي ٿو.

برساتي بوندن جي اورڪ ۽ اوهيرن جي اچڻ سان ولهار جا ونهيان ڏٽ جا ڏول ۽ ڏاٽي خوشيءَ مان ٻهڪي جيڪو ٻراءُ ڪن ٿا . ان ۾ احساسي ڪيفيت جي جيڪا باليدگي ۽ اتساه آهي. ان کي شاعر پنهنجي ڪلام ۾نهايت برجستائي سان بيان ڪندي عالم جي آسودگي جو آسروند آهي.

واري آنـدي وڄـڙي سـارنـگ سـيـنـگـاري،
وسـي وسـڪـاري، عـالـم سـڀ آسـودو ڪِـيـو.

وسڪاري جي مند هر ساهواري لاءِ نعمت آهي. انسان ڪان وٺي پکي پکڻ تائين ان لاءِ اڪنديل ۽ آسروند هوندو آهي. ملهاري جي مند جون ڳالهيون ئي ٻيون هونديون آهن . جڏهين اڀ تي ڪڪر گجن ۽ بوندون برسن اُبن جي پيئَڙ جي هلچل هجي تہ ان مهل ٿر جو اج ماريل مور جيڪو پلر جو پياسو هوندو آهي، ان جي تن بدن ۾ ساھ پئجي ويندو آهي. هن جي برساتي بوندن ۾ ڪيفيت نرالي هوندي آهي. مور جي من جي مانڌاڻ ۽ عشق جي اڇايل جو مذڪور وٽن هن ريت آهي :

مور وسندي مِينهن، چڙهيا ڏُونـگـر چوٽِـئيـن،

واريو وَصل ڏينهن، ميـنـهـن ميـڙيـا سُپـريـن،

يا

”اُيي سارنگ سامهـون، ڪـن ٺـهـوڪـا مـور “

بيقرار عاشق جي اندر جي جهوري ڪي پپيهي جي پي، پي سان برميچيندي جيءَ جي جهانءِ کي هينئَن بيان ڪيو آهي.

پي، پي پپيهو ڪري، مـون تـن تـو لاءِ تـيـئَـن،
قاسم مند ملار جي، تورِي گهاريـان ڪـيـئَـن.

تر جي تاريلي ڪونج جهڙي ڪامڻ جي حسن جي نزاڪت، سو پيا ۽ سونهن اهڙي تہ وڏاندري وڙ واري آهي جو هو جڏهين پنهنجي ڪنج چرهيل ٻانهہ ڪي خالي مٿي ڪري ٿي تہ چوڏاري ڪنوڻ جيان چمڪار ۽ اُهاءُ ٿيو وڃي ۽ رقيبن جون اکيون ان نوري نظاري سبب حيرت زده ٿيو پون.

ابر منجهہ اُها ءُ ٿـيـو، ڪـامـڻ ڪـٽـنـدي ڪَـنـج،
پسـي پـَر پـريـنءَ جـي ٿـيـا رقـيـبـا رنـج،
شال وسندو سنج، مٿـي عـاشـق اوهـيـرا ڪـري.

خليفو صاحب ڪٿي، ڪٿي لطيف جي تصورات کي ڇهندو نظر اچڻ سان گڏ ايئن محسوس ٿئي ٿو تہ پاڻ سرتاج الشعراءُ لطيف جي ڳلي جهليو بينا آهن. وٽن بہ انهي قسم جي نرالي نزاڪت محسوس ٿئي ٿي. ڪاپائتي ۾ لطيف جو بيت آهي تہ:

نئون نيهن لڳوس، ڳري ۽ ڳالهيون ڪري،
اوريـنـدي ارٿ سـيـن، سـجـڻ يـاد پـيـوس،
پـهـوپـٽ ڪـديـوس، هـو هـٿ هـٽـئـي رهـيـو. (شـاهـه رح)

خليفو صاحب نينهن جي انهي نڪتي کي هيئَن نپائيندو نظر

اچي ٿو.

اوريـنـدي ارٽ، ڏوري چـڪـي سَـڄـڻـيـن،
هَـٿـو چـتـو هـٿ مـون، وڌو سـور سَـرٽ،
پَـهـو ڪـڍيـو پَـٽ، آتـڻ ويـو وِسـري.
(خليفو نبي بخش "قاسم")

ٻنهين شعرن ۾ وڏي نزاڪت ۽ اندر جي احساس جي جيڪا اظهاري ڪيفيت آهي ۽ سڄڻن کي سنياريندي، انهن جي ياد کي نينهن جي ناوڪ سان جيڪا چوٽ ۽ چهنڊ وجهي ٿي ۽ سورن جو سرٽ سيني ۾ انبور ٿي اٿي ٿو ۽ محبت جي ميخ جيءَ ۾ جيڪا جهانءِ وجهي ٿي، ان جي عمل ۽ رد عمل کي لطيف توڙي خليفي زندگي بخشي ڇڏي آهي، جمالياتي احساس ۽ شعريت ۾ لطيف جي شعر جو پنهنجو حسن ۽ رنگ آهي. ليڪن خليفي صاحب بہ جيڪا شعري فضا قائم ڪئي آهي اها پڻ قابل دارد آهي.

جڏهين چرخا آڪاڙن ۾ ڇُرندا هئا ۽ طلب جي تند تَڪ جي نينهن واري نوڪ تي ڪتبي هئي ۽ آتڻ واريون پاڻ ۾ ويهي وره وندينديون ۽ سور سلينديون هيون، من جي مانڌاڻ کي اورڻ سان گڏ شوانن کي ست جي سنئين پوڻ جو مذڪور ڪنديون هيون. انهن آتڻ ۽ آڪاڙن ۾ زندگي پنهنجي رعناين ۽ رمزن سان جلوه گر ان پورهيت ماحول جو هڪ اهڙو عڪس پيش ٿي ڪيو جيڪو ان وقت جو عڪاس هو. ليڪن حالتن جي تبديل ٿيندي ئي اهي آتڻ اجهامي ويا. ڪتڻ واريون وچڙي ۽ وکري ويئون. اهي ماڳ مانا تي پسارجڻ لڳا. انهي سبب جيڪو وڏاهہ پيدا ٿيو ان لاءِ ٻنهين شاعرن وٽ وڏي ڳالهہ ڪيل آهي، جنهن ۾ سوز بہ آهي تہ سورن جو سرٽ بہ سمايل آهي. وڇوڙي جو ورلاپ بہ آهي تہ نماڻا نيڻ انهن کي نهاريندا نظر اچن ٿا. ليڪن .....! ڪٿي بہ

ڪو آتڻ ۽ آتڻ واري پوڙين جي پَهن سان نظر نہ آئي. پاند ۾ ڪپهہ پائي ڪاتياري ڪتڻ وارن ۽ آتڻ ڳولينديءَ رهي لطيف چواڻي تہ:

پائي پاند ڪپاهہ، جان مون آتڻ نـهـاريـا،
ڪٽي ڪانہ پساهہ، سرتيون وڃي ستيـون. (شـاهـہ)

خليفي صاحب انهي روح فرسا ۽ جيءُ جهورينڌڙ حقيقت کي هن طرح سان بيان ڪيو آهي :

نہ سي تـڪ مـال، نـہ سـي آتـڻ واريـون،
اڄا چرخا ڪال، تي ٻانهـيـاريـن ٻـرائـيـا.
(خليفو نبي بخش "قاسم")

الله الصمد! واري وري ويئي اندر اڌ تي پئي ٿو. انهن بيتن جي صوري ۽ معنوي حقيقت جيءَ کي جهوڻو ڏيو جهوريو وجهي، سماجي زوال ۽ ان ۾ انسان جي وياڪل پڻي جي هڪ اهڙي رويہ جي غمازي ڪيل آهي، جيڪو انهي سڄي سماج جي شڪستہ خوردگي واري ماحول کي اکين آڏو آڻي بيهاري ٿو، جنهن مان حالتن جو اندازو ڪرڻ فهم واري انسان لاءِ ڪا وڏي ڳالهہ نہ آهي، سماجي زندگي جي وهنوار ۾ پاند ۾ ڪپهہ پائي آتڻ نهارڻ ۽ جهوتون ڏيڻ تہ من ڪا ٻانهياري چرخو چورينديءَ هجي، ليڪن اُتي تہ ڪنهن جي پساهہ ڪٽڻ جو بہ پرو نہ پَئي پيو ۽ چرخن جو ٻراءُ ختم ٿيل نظر پئي آيو . سماجي زندگي توڙي، شخصي زندگي ، انسان جي پيار ۽ محبت ان جي سڀنڊ ۽ ساءُ جي منظر کي خيال ۾ ٿو آڻجي تہ جيءُ جهڄيو پوي اندر ۾ وڍ ۽ جهيرون پئجيو وڃن . لطيف ۽ خليفي جا ٻول وڏي وڻاهہ کي رچايو ماڻهوءَ کي رهاڻيو ڇڏين ۽ سماجي زندگي جي زوال جي پوري تصور چٽيندي نظر اچن ٿا.

خليفو صاحب حقائق جو شاعر آهي، محبت ۽ مزاحمت جو شاعر آهي، حسن ۽ نزاڪت سان وٽس نباهہ آهي ، عشق جي بيقراري جا وٽس

رنگ پريا پيا آهن. شاهہ، سچل بعد سنڌي ڪلاسيڪي شاعري ۾ خليفي صاحب جو هڪ خاص مقام ۽ معيار آهي. سنڌي شاعري جو هي ارڏو ۽ اڏول شاعر آهي. جنهن جي شاعري ۾ فڪر ۽ فن جا، حقيقت ۽ معرفت جا، جدوجهد ۽ جهونجهارپڻي جا قومي مزاحمت ۽ ڌرتي جي بقاءَ لاءِ ويڙهاند جا، حسن ۽ حيرت جا ڪئين رنگ پريل آهن. سندس انهي فڪري ۽ شاعرانہ چترڪاري جي سونهن سدا بهار گل جيان آهي.

خليفي صاحب جي شاعري جو اپياس ڪندي هڪ ڳالهہ جو نهايت شدت سان احساس ٿئي ٿو تہ خليفي صاحب جن ٽالپرن جو دؤر ڏٺو، ان ۾ مير ٺاري خان وٽ سرداري جي منصب تي رهيا. لغارين ۽ ميرٺاري خان جي جنگ وارين حالتن مان گذريا، پيو باگي خان جي صحبت ۾ رهيا ۽ ياري نباهيائون. ميرن جي دور حڪومت ۾ پناڻن ۽ راجا رنجيت سنگهہ جي ريشہ دوانين ۽ چالبازين کي ۽ ساڻن انهن جي ڪؤنس کي پنهنجي اکين سان ڏٺائون. انهن حالتن، انهن جي محرڪات ۽ معمولات جي ڪين سڀ پروڙ هئي. شاه شجاع افغاني سنڌ تي جيڪا ڪاهہ ڪئي، جنهن ۾ ڪرڙي جو ماڳ ميدان ڪارزار بنيو ۽ سنڌي سپوتن جي ريٽي رت سان ڪرڙِي جي ميدان کي ريج اچي ويو. جنهنجو اظهار پاڻ " ڪرڙي ڪائي رت پيت نہ وجهي وات ۾ " جي لفظن سان ڪيائون. انهي تاريخي معرڪي هلندي پنهنجي ڌرتي، ننگن ۽ دنگن جي بچاءُ لاءِ للڪاريندي اٿي ڪڙا ٿيا ، سوپ جي سرخروئي لاءِ قوم کي همٿايائون. سندن مزاحمتي شاعري انهي معرڪي ۽ قومي جذبي جي غماز آهي. ڌارين جي جُلهہ کي ڌڪي ڌرتي کان ڌار ڪرڻ سندن آڏو ضروري هو. سندن انهي قومي اپار لاءِ ڪيل شاعري قومي ۽ وطني بقاءُ جي جذبي جي آئيندار آهي ۽ سنڌي سورهين جو ميدان کي مرڪائڻ جو هڪ اهڙو ڪليل داستان آهي، جنهن کي تاريخي حالتن تحت وري،

ڌرائڻ جي ضرورت آهي، خليفي صاحب جي شاعرانه ٻولن قومي حميت ۽ جذبي سنڌي ماڻهوءَ ۾ جيڪو روح ڦوڪيو اهو تاريخ جو اهم حصو آهي. خليفي صاحب جي اها شاعري سنڌن حريت پسندي ۽ جهونجهارپڻي جو هڪ اهڙو دليل آهي، جنهن تي سنڌي ماڻهو، سنڌي ادب ۽ تاريخ کي ناز آهي ۽ رهندو.

ليڪن جڏهين انگريزن سنڌ تي حملي جون تياريون ڪيون ۽ ڳجهه ڳوهه ۾ جيڪا سٽ سٽي ۽ ميرن تي جنهن طريقي سان دٻاءُ وڌو يا بلوچن ميجر آئوٽرام جي ڪيمپ تي حملو ڪيو ۽ پنهنجي ناراضگي جو حاڪمن آڏو اظهار ڪيو يا ميرن جي اندروني طور تي جيڪو ڦيٽاڙو هو، انهي خانداني باهمي چپقلش ۽ ٻين محرڪات کان هڪ فعال سردار ۽ اهم بلوچ فرد ۽ اڳواڻ جي حيثيت ۾ خليفي صاحب جن کي انهن جو ضرور ڪونه ڪو علم هوندو. مياڻي جو معرڪو جنهن دوکيبازي سان ٿيو ۽ ميرن جنهن سازش تحت هار کاڌي ۽ حيدرآباد جي ضلعي ۾ جيڪا ڦرلٽ ڪئي ويئي ۽ ميرن جي ديرن سان انگريزن جيڪو ناشائسته ورتاءُ ڪيو اهي ۽ ٻيون ڳالهيون لڪل نه هيون. انگريزن مير صاحبن کي قيد ڪري ڪلڪتي موڪليو انهن جي جائداد جي ضبطي ڪئي ويئي. مير شير محمد " شير سنڌ" گوريلا جنگ ڪئي ، جنهن ۾ "دٻي" جي مقام تي انگريزن سان مقابلو ٿيو وغيره انهن سڀني حالتن وقت خليفه صاحب جن بقيد حيات هئا. اتي هي ڳالهه ڪر ڪٽي ٻيهي ٿي ته ههڙي سنگين هلان، سنڌ جي ميرن جي بربادي، سنڌ جي اقتدار اعليٰ جي تباهي، سنڌ کان هزارين ميل پري جي آيل انگريزن جي سنڌي قوم غلام ٿي ويئي. انهي تاريخي سانحي ۽ قومي الميه تي خليفي صاحب جي شاعري ۾ ڪو هڪ اڌ بيت واقعاتي طور تي سڌو، اڻ سڌو يا اشارتن نٿو ملي، هيڏي ساري تاريخي واقعي تي پاڻ چپ رهيا جا ڳالهه تعجب

خيز ۽ حيرت ۾ وجهندڙ محسوس ٿئي ٿي ته آخر ڇو؟

اهو رويہ تاريخ جي طالب علم لاءِ هڪ سوال ٿي اُڀري ٿو تہ مزاحمتي شاعري جو سرواڻ ۽ حريت پسندي جو دلده شاعر حقايق، معروضات ۽ قومي جذبي تحت ڇو خاموش رهيو؟ ان جا بنيادي ڪارڻ ڪهڙا ؟ انجو جواب لهڻ اسان جي عالمن ۽ دانشورن لاءِ ضروري آهي. ڊاڪٽر بلوچ صاحب جن خليفي صاحب جو رسالو ترتيب ڏنو. سندس سوانح ۽ حياتي جي لاڙن فڪري رخن وغيره تي تفصيل سان روشني وڌي آهي. سندس شاعري جي محرڪات ڪي پڻ بيان ڪيو آهي. ليڪن انهن بہ انهي سلسلي ۾ خاموشي اختيار ڪئي آهي جا ڳالهہ سمجهہ ۾ نٿي اچي. خليفو صاحب مياڻي جي جنگ جيڪا 1843ع ۾ لڳي ان وقت سندن عمر اوڻهٺ سال، هئي، پاڻ انهي سانحي بعد بہ ويهہ سال حيات رهيا. ليڪن انهي واقعي وقت يا ان جي گذاري وڃڻ بعد ۾ انهن حقيقتن جي سلسلي ۾ ڪجهہ نہ چيائون. خليفي صاحب جن وٽ انهي واقعي تي شاعري جي اظهار جا ڪي بہ سياسي سبب نظر نٿا اچن نہ وري پاڻ انگريزن کان ڪو خائف هئا يا انهن جي ڇاڙتن جو ڪين ڊپ هجي يا پاڻ ڪي هڪ بلوچ معروف اڳواڻ جي حيثيت ۾ ڪي رعايتون حاصل ڪيون هجن. اهڙي ڪا ڳالهہ سندن سوانح ۾ يا ان بعد سندن خاندان ۾ پيدا ٿي هجي يا نظر اچي سندن ڪردار نهايت صاف سٿرو ۽ بيباڪانہ شرافت ۽ بهادري وارو رهيو. سندن خاندان جي پوين پير سائين پاڳاري صبغت الله شاهہ شهيد جي مک خليفي ۽ فرق واري جماعت جي باني ۽ اڳواڻ هئڻ جي حيثيت ۾ انگريزن جا ڪافي ظلم برداشت ڪيا. مير ٿاري خان ۽ لغارين جي جنگ آڏو رکي اهو چئجي تہ پاڻ انهي اندروني خلش سبب خاموش رهيا. اهو بہ صحيح نہ آهي. پاڻ نهايت فراخ دل، گهڻ سَهو ۽ حوصلي وارا هئا انهي واقعي ڪي وٽن ڪا

ايڏي اهميت قومي بقاءَ واري سلسلي ۾ نہ هئي. مير باگي خان سان سندن ياري مثل مشهور هئي. ميرن سان سندن تعلق نهايت ڳوڙهو هو. ان لاءِ کنهن بہ خلش واري يا سياسي مسئلي کي سندن انهي خاموشي جو بنياد قرار ڏيئي نٿو سگهجي.

اسان کي خليفي صاحب جي انهي خاموشي کي سندن شاعري ۾ ڳولڻو پوندو، جيڪا سندن مزاج ۽ روح جي ترجمان آهي. سندن شاعري جي ارتقائي ڏاکن، سندن سير و سفر ۽ روحاني ڪيفيت کي ڪلام جي مختلف روين ۽ صوفيانہ شاعري جي پس منظر ۾ ڏسجي ٿو تہ خليفي صاحب مجازي مهميز بعد جيڪا موٽ ڪاڏي ۽ پنهنجي مرشد ڪامل حضرت سائين روضي ڌڻي سان ملاقات بعد منجهن قلبي طور تي جيڪا روحاني بصيرت پيدا ٿي، انهي وادي جي وهنوار ۾ جيئَن پوءِ تيئَن اڳتي قدم وڌائيندي پنهنجي ذات کي نفس جي نادانين کان آجو ڪري فنا ئيت جي بحر بي ڪنار جي وچي پيڙو ڪيائون ۽ وقت گذارڻ سان گڏ فنا في الله جي مقام تي وڃي پهتا، جنهن جو هر صوفي تمنائي هوندو آهي، جتي نڪا جهوري جهنگ جي نڪاٿمو سندي تات واري ڪار آهي. جيئَن پنهنجي حال لاءِ پاڻ فرمائين ٿا تہ:

جتي پير نہ پکڻا، نڪو جن ملڪ،
نڪابو ءِ بشر جي، نڪو دئيءَ درَڪُ،
"رَاَيتَ رَبِي بِرَبِي" تيو حق سان واصل حقَ.
"قاسم" ڪونهي شڪ، مومل ماڻي مينڌري.
(خلفيو نبي بخش "قاسم")

سندن انهي اظهار مان بخوبي معلوم ٿو ٿئي تہ پاڻ حق سان واصل حق هئا. صوفيانہ شاهدات ۾ "واصل حق" اهو مقام آهي، جتي اعتبارات غير يت جي نفي آهي، اتي نسبتن ۽ اضافتن کي ڪا جاءِ نہ

آهي، عارف مادي اسباب، علايق ۽ واسطن کان خالي هوندو آهي. انهن جي انهي مقام تي ڪا اهميت نہ آهي، سالڪ لاءِ ”ذات حق“ جو جلوو ۽ مشاهدو هن لاءِ سڀ ڪجهہ هوندو آهي. هو انهي استغراقي ڪيفيت ۾ پاڻ کي وڏيڪ سڦل تصور ڪندو آهي. خليفہ صاحب جن بہ القاءِ زباني جي انهي ديدار ۽ وهبيت جي وادي ۾ تجلي الاهي سان متجلي هئا. جتي ”لوچيان تي لاحد ۾، هادي لهان نہ حد“ واري ڪار ۽ پڪٽا پير نہ هو. الاهي محبت ۾ غوطہ زن هئڻ سبب غالباً زمانہ سازي جي وراڪن کي خير باد ڪيل تا ڏسجن، جو انهي طرف سندن ڪو توجہ ئي نہ هو. صرف ياد هو تہ هڪ اها ذات حق ياد هئي ۽ انجو ديدار هو. قلب ۾ عشق الاهي جي لنئو لڳل هئڻ سبب قلب انهيءَ نورو سرور نظارو رکندڙ ڪيفيت ۽ محو ۽ مستغرق هو. جلال ۽ جمال الاهي جو مٿن پرتو هو ان ڪري زمين جي صبح جي ڪرڻن جو وٽن ڪو مسماءُ نہ هو. اهو ئي سبب آهي تہ زماني جي انهن اهم واقعن جو الاهي ڪيف وجذب سبب ڪو ترورو بہ وٽن نظر نٿو اچي.

خليفي صاحب جي صوفيانہ شاعري حياتي جي انهي پوئين دؤر جي آهي، جيڪو سندن استغراق جو عالم آهي، پاڻ فنائيت جي فيض جي مقابلي ۾ زماني جي وهنوار تي ڪو ڏيان ڪونہ ڏريو اٿن ۽ مالڪ جي صفت ملڪوتي سان رليل ۽ مليل رهيا. جنهن ۾ ”حق سان واصل حق هئا“ ان لاءِ اهو چئي سگهجي ٿو تہ انهي تاريخي واقعي تي سندن شاعري جو نہ ملڻ، خليفي صاحب جي فنافي الله واري ڪيفيت جي عنصر جو مظهر آهي. جيڪو صوفي جو منتهائي مقصود ۽ آخري منزل آهي.

